ROSMINI E SPENCER

STUDIO ESPOSITIVO-CRITICO

DI

FILOSOFIA MORALE

DEL PROF.

GIOVANNI VIDARI

(Opera premiata al Concorso Ravizza).

ULRICO HOEPLI

EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA

MILANO

1899

A MIA MADRE

ESTRATTO DALLA RELAZIONE
SUL CONCORSO
al PREMIO RAVIZZA per gli anni 1894 e 1895

La Commissione, nel suo lungo e difficile lavoro di giudizio sui concorrenti al premio Ravizza degli anni 1894, 1895, trovò pure motivi di viva compiacenza.

È stato anzitutto notevole il numero dei concorrenti al primo tema, che invitava allo studio e alla critica delle due scuole principali di morale, e a significare il proprio modo di sentire e di giudicare intorno alla sostanza e ai fondamenti della moralità stessa.

Ciò prova che lo studio del problema morale desta sempre un interesse largo e profondo, e che, mentre illumina e riscalda la coscienza e l'animo del popolo, è, nello stesso tempo, oggetto costante e preferito di ricerca e di meditazione pei dotti.

Accordo mirabile e di altissimo valore questo del pensiero scientifico col sentimento popolare circa l'importanza suprema ed assoluta della legge morale: perchè, se da una parte, ci dimostra che quanto più la scienza si solleva a libertà e indipendenza e il popolo matura attraverso le mille vicissitudini della sua vita affaticata e dolorosa, tanto più è sentito il bisogno e riaffermata la necessità di una legge morale sovrana che dia indirizzo finale alle attività misteriose dell'uomo; dall'altra, esso ci è argomento saldissimo a intendere e persuaderci che l'umanità nella sua lenta evoluzione, getta a poco a poco i fondamenti suoi, e, a forza di lavoro, di esperienza e di studio, va elaborando gradatamente il contenuto e distillando, quasi, l'essenza di una legge morale, che abbia a prevalere e dominare su tutte le manifestazioni della vita; una legge che tragga in sua sostanza ciò che trova di attivo e di buono nelle altre leggi religiose e civili, che diventi *umana* nel significato più nobile e comprensivo della parola, e predichi e insegni veramente la fratellanza e l'amore per tutti, e prepari alla società avvenire le condizioni di un'esistenza più morale e più felice. — Le convulsioni presenti non sono che il segno indubitato di questa aspirazione oramai cosciente e tormentosa.

È poi notevole il valore di parecchi fra i lavori presentati, sia pel metodo con cui sono condotti, sia per la critica elevata e imparziale, sia per la serenità dei giudizii e la profondità delle osservazioni che contengono. Onde, pur scegliendo, fra i buoni, i migliori pel premio e per le menzioni onorevoli che ha assegnato, la commissione è lieta di poter inviare ad alcuni altri l'espressione della propria compiacenza pel lavoro che hanno fatto, col desiderio che possa loro tornare d'incoraggiamento allo studio del problema morale, che raccoglie e domina tutti gli altri della società e dell'uomo.

Ed ecco la cronaca del concorso.

Pel premio del 1894 — *Esposizione dei principi della morale della scuola tradizionale o spiritualista* (v. Rosmini, ecc.) *e dei principii di morale della scuola positiva o materialista* (v. Spencer, ecc.). *Critica dell'una e dell'altra scuola, e conseguenze che ne possono derivare rispetto ai fondamenti della morale* — furono presentati *quindici* lavori. Letti, nell'intervallo di parecchi mesi, dai singoli membri della Commissione, il Presidente convocò questa pel giudizio e l'assegnazione del premio di lire duemila.

La Commissione, completa, si adunò nella sala della Presidenza del R. Liceo C. Beccaria, il 18 nov. 1898, e fece la maggior parte del suo lavoro. Ne rimise però il compimento ad una prossima seduta.

Nella seconda adunanza dell'8 febbraio 1899 la Commissione finì il suo lavoro col seguente risultato generale:

Pel concorso del 1894, fu giudicato, a unanimità,

primo, il lavoro col motto — *Luce intellettual piena d'amore* — colla relativa citazione, per la quale fu distinto da un altro avente il medesimo motto, ma senza citazione e di piccolo formato. La Commissione gli assegnò il premio di lire duemila.

È del prof. Giovanni Vidari, insegnante di filosofia nel R. Liceo di Sondrio;

(*Seguono le indicazioni degli altri premi assegnati*).

Milano, 18 Febbraio 1899.

LA COMMISSIONE

Dott.re GASPARE COLOMBI, *Presidente*
Sen.re Comm. GAETANO NEGRI
Comm.re Nob. GIOVANNI VISCONTI VENOSTA
Cav.re Prof. PASQUALE FORNARI
Dott.re ANTONIO MARTINAZZOLI, *Relatore.*

PREFAZIONE

Questo lavoro fu pensato ed intessuto sulle linee del tema proposto per il concorso Ravizza. In conformità di esso, che accennava più spiccatamente al Rosmini ed allo Spencer, e per la convenienza sistematica di concentrar meglio l'attenzione sopra due massimi rappresentanti delle opposte dottrine, lo studio restò naturalmente diviso in due parti, l'una rosminiana, l'altra spenceriana.

Ma, poichè è chiaro che tanto l'una quanto l'altra dottrina non può al suo giusto valore essere compresa e misurata, se non si tenti di inquadrarla nel periodo storico al quale essa appartiene, e di mostrare quindi per quale processo e per quale concorso di forze spirituali e di bisogni essa sia sorta, così mi è parso di dover premettere all'esposizione dei principii dell'una e dell'altra dottrina un breve cenno sulla genesi di ciascheduna.

Segue alla esposizione la critica. Ora, un sistema filosofico e morale è, alla stessa maniera che un qualunque avvenimento politico, letterario, artistico, un fatto storico, onde se ne posson certo, più facilmente conoscere e valutare i pregi e i difetti, quando si determini quale ufficio esso ebbe o do-

veva avere nell'età e nel paese in cui sorse; esso ha pure un rapporto, e più intimo, oltre che con la società sua, anche con l'individuo che lo costruisce, onde un'analisi psicologica di questo è necessaria per completare l'analisi storica. Ma inoltre un sistema filosofico e morale ha, e questo è essenziale per lo scopo nostro, un valore speculativo e teoretico, cioè ci si presenta come un complesso di principii e di teorie che ubbidiscono nella loro mutua coesione e per rispetto al principio fondamentale alle leggi logiche e alle esigenze dell'analisi razionale. Così si rende necessaria la critica sotto un secondo aspetto, che è quello teoretico. Io pertanto considero prima la dottrina morale in rapporto con lo stato d'animo dell'autore, e con le condizioni spirituali del suo tempo, e poi in se stessa come costruzione logica e nel suo contenuto scientifico.

Ma poichè dalla dottrina morale si trae il principio del diritto, e poichè la scienza che lo studia va ora, dopo un periodo di sosta e di abbassamento, rifiorendo in Italia e fuori, e con essa si connettono intimamente quistioni d'alto interesse e oggi vivamente dibattute, mi è parso, più che opportuno, necessario, per valutare la dottrina del Rosmini e dello Spencer nella loro integrità e nei rapporti che esse hanno con la società presente, di esporre pure brevemente qual sia l'idea e il fondamento del diritto nelle due dottrine e di tentarne quindi l'esame e la critica in base all'indirizzo più recente degli studii. A far la qual cosa fui indotto pure dalla considerazione delle correnti nuove di pensiero, che oggi mirano a un rinnovamento sociale ed economico in opposizione a quei principii fondamentali in nome dei quali si iniziò il secolo che muore, per i quali si compirono fatti di importanza, più che nazionale, mondiale, e dei quali fu-

rono a dir così vessilliferi, sebbene in campi diversi e sebbene arrivati a quel risultato da punti opposti, il Rosmini e lo Spencer.

Così, nella misura permessa dal disagio dello studio in luoghi poveri di mezzi di coltura, ho inteso soddisfare alla parte principale del tema.

Alla parte conclusiva circa il fondamento dell'etica si risponde sparsamente nella critica dei due sistemi e più unitamente nella conclusione, dove, riassunti i risultati della indagine e messi in confronto con alcune delle dottrine più recenti, ho cercato di mostrare e delineare quali debbono essere le basi di una scienza dell'etica, e di qual natura sia il fondamento in genere della morale.

INDICE

ERRATA-CORRIGE

A pag. 44, riga 3ª: *ma* nel soggetto, si **legga**: *non* nel soggetto,

» » 128. secondo capoverso: L'esame *severo,* **si legga**: L'esame *sereno*

INTRODUZIONE

Di esporre e di discutere nell'ora presente i sistemi opposti di morale del Rosmini e dello Spencer vi è per avventura una ragione molto forte e una opportunità molto grande.

Il secolo decimonono, che sta per finire, ha una storia molto complessa, molto varia, molto dramatica e quasi direi gravida di avvenimenti straordinarii. Ma chi osservi l'evolversi delle correnti di pensiero che in esso si manifestarono, può facilmente riscontrarvi questi caratteri: incominciato con lo splendore napoleonico, ultimo risultato e ultima fase di una serie di avvenimenti che hanno la loro ragione e genesi nel secolo precedente, il nostro può dirsi che prenda un'intonazione sua propria verso il '15, quando incomincia, favorito pur dai governi e dalla santa alleanza, un rinnovamento spirituale e religioso che si esplica e si allarga principalmente in Germania Francia Italia, arrivando fino al '45 circa, e determinando o promovendo avvenimenti molto gravi e varii nel campo della filosofia, dell'arte, della politica, imprimendo come un nuovo impulso alla vita. E precisamente a questo primo periodo appartiene la speculazione filosofica di Antonio Rosmini, il quale, in nome della fede cristiana, si levò alto con l'intelletto e con l'opera contro il sensismo, il materialismo, lo scetticismo che in Europa avevan fino allora trionfato, pur cercando egli, come vedrem meglio di poi, di trovare e di attuare la con-

ciliazione fra lo spirito razionalistico dei tempi nuovi e la tradizione cristiana.

Seguì a quel primo periodo dei grandi entusiasmi e delle fedi illuminate, dei martiri e degli apostoli nuovi, una seconda età, nella quale una corrente nuova di idee, di tendenze, di indirizzi spirituali, proveniente forse, può dirsi, dall'Inghilterra (1), si allarga e si estende poi maestosamente e fecondamente in Germania e in Francia, e da ultimo, a cominciare dal '60 circa, pure in Italia. È il periodo questo nel quale le grandi scoperte nel campo delle scienze naturali, dalla geologia all'anatomia comparata e da questa alla linguistica, e nel campo pur vasto delle discipline storiche ed economiche, facendo risorgere possente e quasi superba la fede luminosa nei poteri non più dello spirito religioso ma dello spirito scientifico e della ragione, destavano fremiti nuovi nella vita dei popoli, imprimevano nuovo indirizzo alla letteratura all'arte alla politica e sopratutto impennavano le ali della mente a nuovi voli metafisici, portando perfino alla ristaurazione del materialismo più audace, compiuta da qualche filosofo, e all'affermazione del trionfo definitivo della scienza contro la fede rivelata e il dogma. Ora di questo grande moto di idee è, forse ultimo in ordine di tempo, ma certo massimo rappresentante e banditore Herbert Spencer: il quale assomma nella sua colossale costruzione filosofica tutto, può dirsi, il risultato delle indagini fervide compiute nella seconda età del secolo decimonono e nelle età precedenti, e afferma il diritto della ragione e della scienza contro ogni autorità religiosa nella indagine dei fenomeni, pur tentando egli pure la conciliazione nuova tra la scienza e la fede. Ma, come il Rosmini rimane al pari del suo tempo spiritualista, così lo Spencer al pari del suo tempo positivista-materialista.

Si può dire adunque con giustezza che lo Spencer sta di fronte al Rosmini come la seconda età del secol nostro sta di fronte alla prima.

Ma chi non vede ora, che, morendo il secolo, par che spiri da una parte all'altra di questa vecchia Europa non solo ma pur nell'America un soffio, che si va facendo sem-

(1) V. più avanti: *Genesi della morale spenceriana.*

pre più forte e più possente, contrario all'indirizzo positivista prevalso negli ultimi quarant'anni? Non ci facciamo ora i ristauratori o i sostenitori del misticismo che si estende rapidamente dall'arte alla letteratura alla vita; ma da imparziali osservatori notiamo per ora il fatto: da qualche anno, pur negli spiriti più culti, l'entusiasmo per il monismo evoluzionistico che lo Spencer aveva suscitato, si è andato affievolendo; molte e gravi difficoltà gli si levan contro d'ogni parte, studii sereni in tutti i campi della scienza vanno facendo di continuo piccole breccie nel grande edificio; e si prepara così dei fatti naturali e umani una nuova visione, più sinceramente scientifica, cioè libera da ogni presupposto dogmatico di qualunque maniera, e tale ancora che riesca a conciliare l'eterno dissidio che ora ci si presenta nella forma di lotta fra idealismo e positivismo critico (1).

Onde è certo cosa opportuna nel momento attuale, e utile per le considerazioni teoretiche e pratiche che se ne possono trarre, e confortevole per lo spirito umano che, come il nocchiero dantesco, — uscito fuor del pelago alla riva — si volge all'acqua perigliosa, e guata; — è cosa bella, dico, il tentar di raccogliere ora sul finir del secolo in uno sguardo complessivo il processo delle idee che nel campo della morale, dove tutte le più alte questioni si raccolgono e che ha tanto intimo rapporto con la vita vissuta, si sono svolte e dibattute in questa fortunosa età, e il tentar quindi di determinare a qual punto o in quali condizioni trovasi oggi il problema morale e quali possono essere le basi della sua soluzione. E certo nessun altro filosofo meglio di Antonio Rosmini e di Herbert Spencer può rappresentarci con larghezza di concepimenti, con chiarezza di esposizione, con solidità di raziocinii e a un tempo con sincerità e fedeltà di spirito lo stato d'anime e la condizione del problema morale nelle loro rispettive età.

Per noi italiani poi è indubbiamente ragione d'orgoglio il poter contrapporre a un grande pensatore inglese, che per un certo lato molto bene rappresenta il genio del suo

(1) Cfr. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (Paris, Alcan, 1896).

popolo e certo ne continua splendidamente la tradizion filosofica, uno dei nostri più grandi filosofi, certo il massimo dell'età moderna, il quale, riprendendo e continuando la corrente spiritualistica così propria del popolo italiano, riesce a una nuova e originale costruzione.

Finalmente è tributo doveroso che noi in qualche modo rendiamo a colui che, non pure nel mondo alto del pensiero, ma e nella vita ha lavorato e sofferto per un ideale che non fu il suo soltanto nè solo di altri intelletti insigni e di cuori generosi che rifulsero nella politica, nell'arte, nelle imprese militari, ma forse di tutta Italia, che pianse, sperò, combattè, fu vinta nella prima metà del secolo. Forse il Rosmini solo, più altamente e più pienamente d'ogni altro, raccoglie nella sua grande anima la voce e fa sua l'aspirazione di una gran parte del popolo italiano; egli solo certamente nella regione delle idee riesce ad attuare quell'accordo fra il passato e l'avvenire, fra la fede e la scienza, fra l'autorità e la libertà che altri grandi tentarono nella politica e nella vita. Nè all'uno nè agli altri la storia diede interamente ragione: felici quei pochi ai quali il successo adegua l'idea! Ma forse è inefficace l'opera dei grandi sognatori, dei grandi sfortunati? Forse perchè sotto il fervore di un fulgido sole la rosa sboccia tutta bella nel suo unico colore purpureo, trascureremo noi l'opera di colui che con amore intelligente e con fede sincera e sicura la educò nell'intento di averne un bel fiore screziato?

Ma se noi consideriamo il rapporto fra il Rosmini e lo Spencer da un punto di vista non tanto storico quanto teoretico, vediamo che le due dottrine morali presentano pure molta opportunità di essere nell'ora presente analizzate e studiate.

Perocchè esse, per quanto opposte di indirizzo e provenienti da impulsi spirituali diversi, pure appartengono ancora per la loro intima costituzione a quelle dottrine dalle quali ormai può dirsi che la scienza è definitivamente uscita, cioè alle dottrine metafisiche dogmatiche della morale.

A cominciare da Arnoldo Geulincx e da Benedetto Spinoza che costruiscono la dottrina morale sul concetto di sostanza variamente interpretato, o in modo occasionalistico o in

modo panteistico, e venendo fino a Emanuele Kant che la costruisce sul dovere in sè cioè sulla ragion pratica e sulla libertà, e fino ad Antonio Rosmini che la costruisce sull'ente ideale, e ad Herbert Spencer che la poggia sull'evoluzionismo meccanico universale, noi non siamo ancora usciti dalla metafisica della morale.

La filosofia, che a giusta ragione si dice la madre o anzi la matrice di tutte le scienze, poichè le ha viste uscire man mano dal suo seno e vivere indipendenti, è d'altra parte soggetta nella sua costituzione e nel suo sviluppo alle condizioni appunto e allo sviluppo delle scienze che da lei son nate. Madre e regina è però conservata e quasi direi mossa e guidata dalle figlie sue; ed è regina in governo costituzionale. Onde accadde che, nel lunghissimo periodo che va dal Galilei e dal Newton al Quételet e allo Schäffle, essendosi sviluppate prima dal seno della madre comune le scienze riguardanti il mondo esterno, a queste e ai loro risultati fu avvinta la filosofia; ma, poichè infanti erano ancora tutti gli studii riguardanti il mondo interno e la società, su di questi poteva sempre la madre esercitar sicura e piena la sua tutela. La quale però doveva naturalmente venir a cessare quando, applicandosi il metodo nuovo delle grandi scoperte anche nelle indagini psicologiche e sociali, queste acquistassero maggior sviluppo e assumessero carattere di indipendenza. Tutto ciò accade appunto ora e va accadendo di continuo, come attesta il grande fervore, onde si proseguono in tutto il mondo civile gli studii riguardanti l'uomo e la società. Certo però che a produrre questo avvenimento grandioso, che è la gloria del secolo morente, contribuiscono, come fattori efficacissimi, la vista dei vizii, delle miserie, delle ingiustizie, delle sciagure onde è afflitta e corrosa la società presente, e il desiderio inquieto, profondo, diffuso, di rinnovamenti, di trovar forme di organizzazione e di vita individuale e sociale più rispondenti a quell'ideale di giustizia e di fratellanza umana, che la scienza stessa ha contribuito e contribuisce sempre a mantenere e ad avvivare. Mirabile esempio questo dell'intreccio incessante, onde si legano intimamente fra di loro tutte le forme dell'attività umana: dolorosa attività forse, ma gloriosa senza dubbio, sempre.

Ora da tutto questo grande rinnovamento scientifico non dico che sia lontano, chè sarebbe fare un torto alla mente alta e comprensiva di lui, ma certo ne è alquanto estraneo il Rosmini; invece ad esso per ragione di tempo e anche per ragione di luogo e sopratutto per ragione di intelletto è vicinissimo lo Spencer. Però, se la filosofia di questo attinge con molta dovizia e sicurezza ai risultati delle indagini positive del mondo esterno, non altrettanto fa di quelle riguardanti il mondo interno; o almeno queste non appaiono nell'opera sua altrettanto complete, profonde, esatte. Il che dipende in gran parte dalle condizioni stesse delle scienze che vanno con molta lentezza costituendosi, determinando gli oggetti loro, i campi della ricerca, i limiti e i rapporti reciproci. Dimodochè la dottrina morale che lo Spencer svolge rimane ancora sotto il patrocinio della metafisica, la quale poi a sua volta è nutrita dai risultati delle scienze fisiche e naturali; come nel caso del Rosmini la metafisica era nutrita principalmente dei dati della critica Kantiana e della teologia cattolica. A ogni modo tanto l'una quanto l'altra dottrina morale stanno nel medesimo rapporto di fronte al movimento contemporaneo della scienza, dalla quale l'etica è posta e trattata in altro modo, cioè con metodo essenzialmente induttivo, in accordo coi risultati e con le condizioni delle scienze affini.

Pure è certo, chi osservi con sguardo attento e imparziale, che vi è una ragione remota e permanente della metafisica tanto rosminiana che spenceriana. La moralità non è esaurita dalla scienza dell'etica; come la curiosità filosofica non è esaurita dal movimento scientifico in genere. La filosofia, che è, come dissi, madre delle scienze, non è punto eliminata o uccisa dalle figlie man mano che esse si sviluppano e si fanno indipendenti, ma anzi essa continua a rimanere la madre e la regina: se è per un lato nutrita da quelle, essa d'altro lato le conserva, le pervade quasi del suo spirito e le raccoglie e le unifica non più sotto la sua tutela ma come in intimo consorzio. Poichè il medesimo impulso intellettuale, onde è sorta dapprincipio la filosofia e son sorte poi le scienze, è pur quello onde esse proseguono, ciascuna sulla propria via, ma riconoscendosi sorelle.

Così, dato pure che la morale, come deve essere, riesca a costituirsi come scienza, essa non potrà tuttavia vivere staccata dalla filosofia e dalla metafisica: indipendenza non è separazione assoluta. Anzi, poichè di tutte le scienze subbiettive la morale senza dubbio è quella che più davvicino tocca la natura umana e la vita, così accade che essa, se pur vuol tentar di risolvere, come hanno fino ad ora tentato tutti i moralisti, il problema ultimo che è insito nella moralità stessa, deve alla filosofia ricorrere.

Ma sotto questo rispetto le due dottrine del Rosmini e dello Spencer non si trovano più nel medesimo rapporto di fronte all'analisi che un osservatore moderno può farne, perchè le soluzioni da esse date sono perfettamente opposte. Quale dunque di esse resiste meglio all'analisi? Oppure forse v'è nell'una e nell'altra un errore latente, onde appare migliore una spiegazione proveniente da altra fonte e per altra via?

Si è parlato molto in questi ultimi tempi della bancarotta della scienza e con intonazione, con spirito, con intenti diversi; ma sempre si è confuso un po' in buona fede e un po' di proposito la scienza con la metafisica; e metafisica è tanto la spiritualistica che la materialistica. Si è gridato al tradimento della scienza e si è inneggiato alla ristaurazione delle religioni positive, specialmente del cattolicismo; ma non si cela per avventura in tutta questa oziosa disputa un equivoco, che forse la discussione serena delle due dottrine opposte del Rosmini e dello Spencer può servire a dissipare?

Se dalla discussione possa risultare quanto di caduco vi è nelle due dottrine e qual è il fondo comune sul quale esse poggiano, e se possa anche risultare che questo fondo stesso non attingibile alla scienza, variamente interpretato dalle metafisiche orgogliose, è con più diritto attinto dalla fede religiosa, non resterebbe tolto l'equivoco, ristaurata e assicurata la dignità della scienza, lasciata libera e sicura la fede religiosa? Non si arriverebbe allora per via teoretica a un dipresso a quel medesimo risultato al quale dopo tante lotte e tante vittorie si è ridotto nella pratica il secolo nostro? Non si avrebbe allora un criterio sicuro per giudicare quanto di vero e di buono è nel movimento novissimo delle

anime e quanto è pure di vero, di doveroso, di santo nell'entusiasmo per il movimento scientifico onde il secolo nostro si vanta? E non sarebbe infine di sommo conforto per lo spirito nostro, ora che avvertiamo come di lontano il fremito sordo e l'anelito della vita verso forme nuove, il poter determinare quanto del passato dovrà cadere, quanto potrà e dovrà gloriosamente restare?

PARTE PRIMA

SEZIONE PRIMA

Espositiva.

CAPITOLO PRIMO

Cenno sulla genesi della morale rosminiana.

Una dottrina morale, come un sistema filosofico, non è la creazione spontanea della mente di un pensatore, ma si deve considerare come formazione storica, i cui fattori sono da rintracciarsi nelle condizioni a essa precedenti e concomitanti delle dottrine e della psiche individuale e collettiva. Non si dice con questo, nè si deve dire, che vi sia equivalenza, come nell'ordine delle formazioni naturali e fisiche, tra la causa o il complesso delle cause e l'effetto; poichè i diversi elementi che entrano nel processo genetico di una dottrina sono poi variamente accolti combinati ed elaborati dallo spirito del pensatore, il quale in tal modo può arrivare a risultati in certa guisa originali e imprevedibili.

Ora, applicando questo concetto alla dottrina morale di A. Rosmini, noi ci apprestiamo a delinearne brevemente il processo di formazione. I principali fattori di esso mi sembrano potersi ridurre a tre: le condizioni psicologiche e storiche del tempo suo, nelle quali e per le quali concorrono e tendono ad accordarsi gli altri due fattori, cioè la corrente filosofica razionalista e la corrente filosofica cattolica.

I.

Il periodo storico, nel quale si andò elaborando nella mente del filosofo roveretano il suo sistema filosofico e perciò anche la sua dottrina morale, corrisponde perfettamente a quel trentennio dal 1815 al 1845 circa, che è contrassegnato, nell'Europa latina principalmente, da un rigoglio prospero e fecondo di spiritualismo, contrapposto all'indirizzo filosofico fino allora prevalso.

La Francia della rivoluzione e dell'età napoleonica era uscita impregnata di sensismo e di materialismo dalla filosofia della seconda metà del secolo scorso; e l'Italia pure, la quale aveva seguito, quasi aggiogata al carro di lei, la baldanzosa e gloriosa sorella latina, aveva parimenti accolte le dottrine filosofiche che di là le giungevano: erano infatti quelli i tempi nei quali, dopo la venuta e la propaganda delle proprie dottrine fatta in Italia dal Condillac, che era stato accolto (1758-1768) alla corte di Parma, alcuni nostri pensatori, come il Genovesi il Soave il Gioia, con l'insegnamento e con le opere difendevano e diffondevano la dottrina del senso.

Ma sul finire dell'età napoleonica essa è in decadenza. Una prima reazione si nota già nelle opere del Romagnosi, il quale, sebbene prenda le mosse dal sensismo, pure si riattacca al moto idealistico seguente con la sua dottrina del senso logico. Secondo la quale si deve ammettere una funzione intima che si unisce a quella dei sensi propriamente detti e impadronendosi dei loro prodotti vi imprime la sua forma come sopra una materia naturalmente disposta a riceverla (1). Ma l'opera che segna veramente il distacco

(1) V. *Suprema economia dell'umano sapere*, parte seconda, § 21; citato dal Ferri: *Essai de l'histoire de la ph. en Italie en dix-neuvième siècle*; Paris, 1869, Durand et Didier pag. 20; Al II volume pag. 323 dice il Ferri: " le sens qui s'élève au-dessus de sensations, qui découvre l'universel et l'idéal, qui contient le critérium du vrai et la garantie suprême de la certitude n'a plus de sensible que le nom; c'est la raison se prenant pour un sens, s'appelant faussement ainsi, mais ayant déjà une conscience confuse de sa nature et de son rôle spécial. "

dal sensismo è il Saggio filosofico sulla critica della conoscenza umana che P. Galluppi incominciava a pubblicare nel 1819, proprio mentre nell'Italia superiore lo spirito giovine di Antonio Rosmini passava dallo studio scolastico di G. Locke a quello spontaneamente cercato, perchè più consentaneo a lui, delle opere di Platone. Il Galluppi, unendo con molta larghezza lo studio psicologico alla storia dei sistemi, si era — come dissi — molto nettamente staccato dal sensismo, inaugurando la filosofia dell'esperienza, per la quale egli cercava di dare una dimostrazione nuova della realtà della conoscenza. Ma già su di lui e nelle sue opere è notevole la efficacia che allora soltanto cominciava a esercitarsi in Italia da parte della filosofia critica di E. Kant; e il Galluppi appunto ha il merito di aver per primo compreso e fatto comprendere Kant agli Italiani, e d'aver sostenuta la morale del dovere associandola, dice il Ferri, alle massime più profonde del Vangelo. Seguì negli anni 1821-22 la traduzione italiana della Ragion pura, fatta dal Mantovani (1); e così s'andava compiendo la reazione filosofica contro il sensismo precedente, nel mentre che veniva gettata nella corrente ancora iniziale e oserei dire non chiarificata del pensiero italiano una nuova ondata di idee, quella del Kantismo, e le veniva impresso un impulso possente che doveva portarla su terreni nuovi. Antonio Rosmini leggeva allora Platone e Malebranche.

Intanto si andava compiendo in Germania e in Francia un grande rinnovamento spiritualistico. In quest'ultimo paese, dove il sensismo aveva ancora avuti al principio del secolo sostenitori come P. Cabanis e Cl. Destutt de Tracy, si era iniziato e prosperava un largo e profondo moto neocattolico per opera di Joseph De Maistre, De Bonald e De Lamennais, ai quali facevano corona nell'opera di rinnovamento religioso poeti, letterati, artisti, come R. Chateaubriand, Madame de Stael, A. Lamartine; e si diffondevano con grande efficacia e grande fortuna le dottrine di quella scuola filosofica che fu detta eclettica e che era la più schietta e più completa manifestazione della tendenza prepotente degli spiriti a conciliare il razio-

(1) V. *Ferri*, Op. cit. volume primo, pag. 42

nalismo con il cristianesimo, lo spirito rivoluzionario col rispetto delle tradizioni, la libertà con l'autorità. Era un'onda viva, sincera, larga di spiritualismo che attraversava tutta la Francia, levando i cuori a nuovi entusiasmi, facendo sbocciare il fiore di una grande poesia, destando come la primavera di una bella età letteraria. E un tale moto di idee propagato all'Italia, vi si intrecciava con le aspirazioni patriottiche, riconfermandole nei cuori.

Infatti gli italiani, e quelli del nord principalmente, in parte per la rovina dell'impero napoleonico che aveva fortemente colpito i cuori e le fantasie, in parte per la caduta del regno italico, sul quale molti generosi avevano raccolte le speranze e i sogni, in parte per la influenza delle romantiche letterature nordiche, che allora appunto tra il '15 e il '20 si diffondevano, in parte anche per il naturale, pur momentaneo, abbattimento degli spiriti che accompagna sempre una grande catastrofe politica o sociale, e per altre ragioni forse che ora non è necessario di esaminare diffusamente, erano indotti in uno stato d'animo, nel quale più facilmente dovevano sentirsi disposti ad accogliere dottrine filosofiche che accendessero la fede nel valore e nel trionfo di un' idea, oppure principii religiosi che infondessero la dolcezza delle speranze; nel mentre che custodivano nell'animo quel tesoro di dottrine liberali in nome delle quali si era fatto un grande progresso nel reggimento civile, si aveva avuta la gloria di una grande età, e per le quali soprattutto si erano ridestate o forse anzi create la coscienza della nazionalità italiana e l'ambizione, diventata poi sogno ardente dei cuori e necessità storica, di darsi un governo indipendente proprio. Or tutto questo bisogno di credere e di sperare, questa forza di attendere e di lottare non poteva trovar appoggio, non poteva attingersi che ad una concezione spiritualistica della vita.

Così lo spiritualismo e con esso il cristianesimo si presentavano alle menti italiane come strettamente connessi con la memoria della libertà perduta, con il desiderio di ricostituire il regno italico e di darsi reggimenti liberi: spiritualismo e patriottismo erano fiori naturali che dovevano sbocciare a un tempo sul terreno d'Italia. Infatti il Carbonarismo, la cui azione più forte si svolse tra il '15 e

il '21, e che aveva soprattutto intenti patriottici, affermava insieme e poneva a base della sua azione l'ossequio al Vangelo, sebbene non sia certo se lo si considerasse come verità rivelata semplicemente o come codice eterno di morale umana (1); e Alessandro Manzoni esprimeva negli inni (1815-16) e nelle tragedie (1819-22) con novità di ispirazione, di concetti, di forma l'accordo che nel suo alto spirito era e si affermava con schietta confidenza tra il cristianesimo e la tradizione da una parte e il patriottismo liberale dall'altra.

Con lui anche moltissimi altri dei più eletti ingegni riposavano fiduciosi nella quiete di una conciliazione che era accolta quasi senza discussione; nè curavano essi forse, pure i nostri grandi cospiratori e poeti ed esuli, di rintracciare come potessero logicamente accordarsi le due correnti d'idee, che attraversano in opposizione tutta la storia del pensiero moderno, e che pure avevano finito per confluire nelle loro buone ed operose coscienze. Non sempre ciò che nella pratica della vita si afferma, potrebbe resistere all'analisi distruttrice o contaminatrice del pensiero; e la logica dei fatti non corrisponde pienamente mai alla logica delle idee.

Onde i moti audaci e generosi del '21 (e anche in parte quelli posteriori fino al '48) sono il frutto di quelle candide coscienze che affermavano e attuavano nel fatto quella conciliazione tra elementi che un analista ostinato avrebbe trovati contradditorii.

E l'analista profondamente filosofo ci fu allora in Italia, nel quale, mentre per effetto di studio e di educazione si andava chiarendo la coscienza dei tempi e formando netta e lucida la visione del problema, rimanevano pur salde e fiorenti nell'anima la fede antica e la speranza nuova.

Il pensiero dev' esser libero e l'Italia deve esser libera, ma la tradizione dev' essere rispettata e l' Italia non deve scostarsi dal cattolicismo: ecco il problema. Da una parte razionalismo e liberalismo, dall'altra dogmatismo e cattolicismo: finchè la coscienza non esiste di questo contrasto, lo spirito è calmo, fidente, operoso; quando la coscienza sorge, il problema è posto e bisogna risolverlo. Come?

(1) Cfr. Masi, *Cospiratori in Romagna*.

Ecco l'opera di A. Rosmini; ecco il costante pensiero della sua vita speculativa e della pratica. E non fu di lui solo perchè, se egli precedette tutti ponendo il problema e risolvendolo con ampiezza di coltura e acutezza d'ingegno nell'ordine del pensiero (1), altri grandi lo seguirono rintracciando nella gloria del passato e nell'angoscia dell'ora presente le ragioni di quell'accordo, che, esistendo già nelle loro buone coscienze, essi speravano e s'industriavano con magnanima opera scritta e operata di tradurre in pratica. E così per opera di Vincenzo Gioberti primo, di Cesare Balbo, di Massimo D'Azeglio, consenzienti con sincerità di fede e con operosità di vita A. Manzoni, Cesare Cantù, Niccolò Tommaseo, G. Capponi, T. Mamiani il neoguelfismo sorse. Ed esso travolse seco per un istante col papa, coi re, coi pensatori e coi poeti il popolo d'Italia; e scoppiò il quarantotto, « tempesta magnifica. » Ma venne l'allocuzione del 29 Aprile 1848, e allora fu rotto « dalla inesorabile realtà il sogno, il roseo sogno di un mattino di primavera, la conciliazione della fede alla scienza, del cattolicismo alla libertà, del papato all'Italia » (2).

Ora può dirsi che in tutto quel gran moto di idee, in parte da esso determinato, in maggior parte su di esso influendo, si svolse l'opera filosofica di A. Rosmini, che per primo aveva, come dissi, risolto il problema, impostosi alla acuta sua coscienza, con una grande costruzione idealistica, la quale conciliava, armonizzandole, la corrente tradizionale del pensiero cattolico con quella a lui giunta dalla filosofia libera dell'Europa moderna. Da questi due fattori dottrinali risulta dunque tutto il sistema rosminiano; ma vario è il loro atteggiamento e vario il modo onde essi si intrecciano a seconda del campo filosofico nel quale più particolarmente concorsero. Noi perciò esamineremo ora in modo particolare come nelle due correnti sopradette, la filosofica e la tradizionale, si presentava il problema etico, quando A. Rosmini riprese a farne la discussione.

(1) Le opere principali del Rosmini si seguono in quest'ordine: 1830, *Nuovo Saggio s. o. d. i.*; 1831, *Pr. di sc. m*; 1836, *Rinnov. di T. Mamiani*; 1837, *St. comp. dei s. m*; 1838, *Antropl. in servizio della mor.*; 1841, *Filosofia del diritto*

(2) Carducci. *Letture del Risorg. italiano.* XLII.

II.

Il Ferri sostiene che si possono ridurre a tre le principali sorgenti del sistema rosminiano: 1° le dottrine dei Padri e dei dottori cristiani; 2° Platone e il platonismo; 3° la filosofia di Kant e la psicologia moderna (1). Ora, se questo è esattissimo, quando si consideri il sistema del Rosmini nel suo complesso, diventa meno esatto quando si restringa la considerazione alla dottrina morale. O almeno parmi si possa dire che, oltre la corrente delle pure dottrine della Chiesa, tre sono gli elementi che nell'altra corrente della filosofia moderna concorsero a costituire la morale del Rosmini, cioè: il sentimentalismo inglese, il razionalismo Kantiano e lo spiritualismo francese. Si può dire, e lo vedremo poi, che la dottrina morale del Rosmini è come una integrazione di quei tre elementi, nella quale essi si correggono a vicenda e si temperano in una nuova costruzione bene coerente nell'ammagliamento logico del suo sistema.

Nella storia della filosofia moderna si può dire che una vera trattazione del problema morale non incomincia se non colla scuola detta comunemente dei sentimentalisti. Infatti, nel periodo medioevale il problema etico veniva assorbito nel problema religioso e teologico; e nel periodo del Rinascimento esso non fu certamente quello che attrasse più degli altri lo studio dei pensatori: che se si vuol ricordare la solitaria e colossale opera granitica di Benedetto Spinoza, bisogna soggiungere che essa ha piuttosto un valore metafisico che propriamente morale, sebbene tutta sia penetrata da quello spirito etico che costituisce, si può dire, il carattere nazionale degli ebrei, che fu sempre l'aculeo del loro vivido pensiero, e a cui si debbono molte delle loro grandi opere filosofiche e sociali (2). Invece nella scuola inglese dei sentimentalisti, seguendo l'indirizzo già dato dal

(1) Op. cit. 95 vol. I.

(2) Cfr. Gugl. Ferrero, *L'Europa Giov.*, 358

Locke per gli atti percettivi, incomincia un esame psicologico più libero da prepresupposti metafisici, per indagare il principio della moralità: e, partendo dal fatto di esperienza che l'uomo ha dei sentimenti che lo portano naturalmente ad aver compassione degli altri, ad amare il prossimo, a fargli in qualche modo del bene, quei filosofi credettero di poter costruire su quel fatto una sufficiente dottrina morale. Insegnarono quindi che i sentimenti di benevolenza derivano da una facoltà al tutto particolare e originaria, che percepisce immediatamente quell'elemento misterioso e inesplicabile che si chiama bene morale: potenza questa, alla quale l'Hutcheson diede il nome di senso morale, e altri invece, come il Reid e lo Stewart, più semplicemente di facoltà morale; e insegnarono inoltre implicitamente che nell'esercizio di quei sentimenti si attua l'accordo tra la virtù e la felicità. Questa nuova dottrina segnava un certo progresso in confronto col puro sensualismo; ed era in realtà un progresso per rispetto al punto di partenza, che consisteva in un'osservazione di fatto incontestato; ma, come, abbandonato tosto il terreno della osservazione sperimentale, essa saliva nella regione metafisica delle affermazioni dogmatiche, così prestava facilmente il fianco alla critica. Tanto più che si poteva obbiettare, che una tal teoria, la quale voleva cavare dal sentimento tutta la vita morale, per quanto avesse apparenza di superiorità e di nobiltà, non era che una forma parallela dell'empirismo del Locke, che voleva cavare tutto il pensiero dalla sensazione; e che perciò essa non segnava in realtà che un grado più alto di quella dottrina dal senso, la quale nel medesimo tempo appunto era svolta con più audacia in Francia; portata anzi fino alle estreme e più pericolose conseguenze. Ma anche in questo, come in genere in tutta l'evoluzione delle dottrine filosofiche, gli Inglesi serbarono sempre e dimostrarono, in confronto coi Francesi, una maggior riservatezza nell'accettare le conclusioni ardite ed estreme del sensismo e del materialismo.

Si disse adunque contro i sentimentalisti: 1° che, come dalla sensazione non si può cavare l'intelligenza, così dal sentimento non si può cavare la moralità; 2° che non si può dimostrare l'esistenza di una nuova facoltà isolata e

divisa da tutte le altre (1); 3° che essa, data anche la sua esistenza, non avrebbe sufficiente autorità per imporre una regola fissa, perchè se quella facoltà misteriosa dell'uomo edificasse una morale, un'altra facoltà, pure dell'uomo, ugualmente irrefragabile, cioè la ragione, la distruggerebbe.

Ma nonostante queste buone obbiezioni rimaneva o doveva rimaner fisso e certo il principio onde s'eran prese le mosse, cioè il fatto del sentimento morale per cui soltanto si poteva dare una ragione dell'attività morale: infatti, come dice il Rosmini, se la morale consiste nelle azioni umane, è d'uopo che il bene morale sia qualcosa d'operativo. Invece, nella necessità logica di costruire, giovandosi delle obbiezioni, un sistema etico, dove l'autorità della legge avesse un fondamento certo, irrefragabile, assoluto, si è finito con dimenticare intieramente il fatto primo della sensazione e del sentimento morale, si è cercato nel soggetto astratto l'assolutamente certo, e così si è posta a base della moralità la ragione e la libertà. Cioè la materia lasciò il posto alla forma pura e rigida, la felicità si separò affatto dalla virtù: e ne venne il sistema di E. Kant. Nel quale, se da un lato si aveva il grande vantaggio di richiamar l'etica a più forti principii, cioè di piantarla su basi razionali, dall'altra, appunto per la necessità stessa alla quale i sentimentalisti bene soddisfacevano di dare al principio della morale una forza operativa, si cadde nell'errore di considerare la ragione umana come attiva praticamente, cioè di confonderla o anzi di unificarla con la volontà libera. Infatti per Emanuele Kant, se nelle questioni teoretiche la ragione è legata all'esperienza, ed è perciò limitata, non è più così nelle questioni pratiche, dove essa è libera da ogni dato sensibile e legislatrice autonoma; onde attinge l'assoluto attingendo sè stessa. La ragione adunque e la libertà si identificano, e il bene assoluto non può essere che la stessa libera o razionale volontà: l'unica cosa assolutamente buona è il buon volere. Il quale pertanto, avendo coscienza di sè e del proprio infinito valore, sente pure di doversi rispettare, di dover universal-

(1) Rosmini, op. cit. capo V, art. IV.

mente rispettare la personalità umana, che della libera volontà è la più schietta manifestazione. Onde deriva il principio Kantiano di rispettare l'umana natura come fine e non come mezzo, e di agire così come se la norma del proprio operare dovesse diventar norma universale: il che torna a dire che l'uomo deve agire in modo da rispettare quel che v'è di universale, cioè la libera volontà umana. Qui appariva una prima contraddizione, perchè, se da un lato Kant non voleva costruire che una morale formale, dall'altro le dava un contenuto appunto nella personalità umana, cioè nella libertà, nella ragione, che diventavano esse l'Assoluto vero; e in secondo luogo scaturiva dal pensiero di Kant questa conseguenza che, se la volontà libera sente in un modo misterioso, inesplicabile la propria legge, cioè la propria limitazione, essa diventa a un tempo legislatore e suddito, quegli che lega e quegli che è legato; nel che era implicito questo circolo, che non si può arrivare all'affermazione della legge morale e del dovere se non partendo, come fa Kant nella Fondazione della Metafisica dei costumi, dal principio della libertà, e viceversa non si può dimostrare la esistenza di questa se non presupponendo, come si fa nella Critica della Ragion pratica, dato come legge il dovere appunto (1).

Non si può dunque trarre la moralità dal sentimento che non può dar nulla di assoluto; non dall'Io che nell'affermare a priori la propria libertà e nel porre la legge si avvolge in contraddizione; o in altre parole, se per un lato partendo dal sensismo si arriva all'estremo di abbassar l'uomo al bruto, come è nella dottrina di Condillac, d'altro lato si può arrivare all'estremo opposto dal razionalismo di innalzar l'uomo fino a Dio, come è nel sistema del Fichte; non può esser buono, non può esser vero nè l'uno nè l'altro punto di vista, perchè l'uno e l'altro sono considerazioni unilaterali e incomplete. D'altra parte non si può non riconoscere la capitale importanza che tanto il sentimento quanto la ragione hanno nella costruzione di una dottrina morale; non si può non ammettere che se dall'uno viene la forza operativa dall'altra viene l'assolutezza e l'univer-

(1) Cfr. Cantoni, *Em. Kant*, vol. II, pag. 56 e segg.

salita della legge; onde risultava chiara la soluzione nuova che bisognava dare al problema morale: si trattava di conciliare i due aspetti e le due scuole in un nuovo sistema.

E a questo scopo rivolse lo studio Vittorio Cousin: egli ponendosi dal punto di vista della conoscenza riflessa, per la quale si possono esaminare gli elementi che trovansi in presenza nella cognizione o vita intellettuale spontanea (1), riconosceva l' Io e il Non Io, la ragione e la sensazione come termini correlativi, ma li includeva poi in un terzo elemento tanto reale quanto gli altri due ma immutabile, cioè nell'essere universale e identico di cui tre sono le forme di manifestazione: il vero, il bello, il buono. Al disopra della natura fisica, come al disopra della natura umana, del Non Io e dell' Io, si librano delle verità assolute che si riflettono nell'uno e nell'altro mondo, ma che esistono per sè stesse e che vengono apercepite in modo puro e immediato dalla ragione. E questa verità assoluta, indipendente dalla natura fisica e dalla natura umana, cui io non posso distruggere nè modificare, in quanto appresa dalla ragione passa dall' intelligenza nelle nostre azioni, dall'Io nel non Io, diventa il bene morale; e in quanto s'impone all'agente dopo essersi imposta al pensatore, è la legge stessa morale necessaria a un tempo e obbligatoria (2). Così, mentre Emanuele Kant partiva dall' Io, dalla libertà per affermare la legge morale e quindi l'obbligatorietà e il bene, il Cousin, affermando l' esistenza assoluta del bene, ne deriva l'obbligatorietà e quindi la libertà. Egli perciò è uscito del tutto dal soggettivismo Kantiano, del quale però ha accettato il principio che la ragione sola e non il senso o il sentimento ci rivela la moralità; ma non accetta l' altro importantissimo per Kant, che la ragione ci impone essa la legge o è, per usar le sue parole, autonoma; e nello stesso tempo, pur conservando alla moralità il carattere della necessità e dell'assolutezza, ha saputo determinare in che consista la qualità morale, sebbene lo abbia fatto negativamente, cioè indicando semplicemente come qualità morale l'adesione dell'atto alla ragione senza

(1) Cfr. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, lezioni 5 e 6.
(2) Cousin, op. cit., lez. 32.

mostrare il titolo o il perchè di essa, cioè senza indicare la natura dell'oggetto (1).

Si era dunque passati dall'etica soggettiva e non razionale (2) dei sentimentalisti a quella soggettiva e razionale di E. Kant, e poi finalmente a quella oggettiva-razionale ma negativa di Vittorio Cousin: da una formula materiale e contingente a un'altra formale e assoluta ma vuota, e finalmente a una terza che in qualche modo conciliava le due prime, dando alla formula morale un oggetto indeterminato e insieme conservandole il carattere dell'assolutezza e della necessità. Ma anche con questo progresso si restava sempre nel campo del razionalismo puro; è vero che non è più la ragione quella che dà la legge a sè stessa e che perciò non sono più erette la ragione e la libertà a sommi principii di morale; ma è pur vero questo, che nel sistema di Vittorio Cousin la verità assoluta non ha un valore sostanziale ma puramente ideologico, onde egli afferma (3), che i doveri verso Dio possono rientrar negli altri, perciocchè ogni dovere è religioso di sua natura, in questo senso, ch'esso è un'obbedienza alla verità morale assoluta, cioè a Dio stesso; concependo Dio più come una idea regolatrice delle nostre azioni che non come un soggetto reale; cioè confondendo, come osserverà poi il Rosmini, l'ordine delle idee con l'ordine delle cose reali. La morale del Cousin passava dunque il limite del Kantismo puro, entrando nel vero idealismo platonico, ma, appunto per questo egli era sempre un razionalista soltanto, onde non poteva certo soddisfare un pensatore cattolico che deve dare al principio fondamentale dell'etica non pure un carattere di razionalità, ma anche un valore obbiettivo e sostanziale.

(1) Cfr. Rosmini. *St. cr. comp.*, cap. VII. art V.

(2) Dico *non razionale*, perchè i sentimentalisti " ridussero la morale tutta alla sua materia, cioè a tendenza, dicendo che la tendenza stessa sia il medesimo che il dovere morale, mentre la tendenza sola senza il precetto della ragione non costituisce un ordine morale; quest'ordine morale vien costituito quando la ragione, considerando la tendenza benevola, la giudica cosa degna da seguitarsi e di essa ne forma un precetto. „ (Op. Rosmini, *St. cr. comp.*, cap. VII, artic. VII § 2).

(3) *Du vrai, du beau, et du bien*, lez. 33.

La corrente della filosofia moderna adunque, ingrossata per il concorso del lavoro intellettuale di tre grandi nazioni, l'inglese la tedesca e la francese, aveva ormai elaborato, quando un italiano, Antonio Rosmini, prendeva a filosofare, i principali elementi che dovevano in diversa misura concorrere a costruire il nuovo sistema, innestandosi sul tronco antico dell'idealismo italico e della dottrina della Chiesa.

Il sentimento inteso come forza operativa della moralità, la libertà intesa come condizione indispensabile dell'operare umano e la obbiettività del principio etico erano i tre più notevoli frutti della speculazione morale estraitalica. Con questi tre elementi erano connessi tre pericoli che un pensatore di fede cattolica doveva saper evitare: col principio del sentimentalismo, buono per un lato, perchè ci dà una ragione dall'attività morale, era connesso il pericolo di costituire una morale contingente e perciò di fondo edonistico; e questo era lo scoglio più facile ad essere evitato —; con il principio Kantiano, buono esso pure in quanto sostituisce alla materia la forma, era connesso il pericolo di far della libertà non la condizione della legge ma la legge, e della ragione non la promulgatrice ma la legislatrice della moralità, e dell'uomo insomma non il suddito ma il Dio; con il terzo principio finalmente, pur buono in quanto dava un valore obbiettivo al bene, era connesso il pericolo di confondere l'ordine delle idee con l'ordine delle cose reali, la giustizia e il bene intesi come idee con la giustizia e il bene intesi come qualità, e perciò di ricadere ancora nel soggettivismo (1); onde scendeva la difficoltà, non vista dal Cousin, di mostrare come i due ordini pur essendo distinti, possono venire in rapporto fra di loro, come esista fra le verità morali e le azioni quel nesso che solo può rendere il principio morale, e quindi l'obbligazione morale, evidente, feconda e universale; come in altre parole esista non pure l'obbligazione rivelata dalla ragione ma anche il titolo o il perchè di essa.

Ma a rivolgere la corrente del pensiero moderno sopra nuovo cammino, in modo che essa evitasse gli scogli nei

(1) Rosmini, *St. cr. comp.*, cap. VII, art. VI, § 1, n. 9.

quali era per un uomo di fede incappata, sovveniva opportuna ed efficacissima l'altra corrente della tradizione religiosa della filosofia cattolica. Anzi lì, come dissi, era il punto, lì dovevano essere concentrati tutti gli sforzi del pensiero: intrecciare e comporre gli uni e gli altri elementi in una nuova originale costruzione.

III.

Nel principio fondamentale della morale cristiana: «ama Iddio sopra ogni cosa e il tuo prossimo come te stesso» sono impliciti diversi concetti filosofici che si trovan sempre più o meno diffusamente illustrati e svolti nella dottrina tradizionale della Chiesa, e dei quali di conseguenza doveva tener calcolo un pensatore che volesse, non scostandosi dal grembo di essa, svolgere tuttavia con pensiero proprio e moderno un sistema di filosofia morale. E quei concetti sono: 1.° Dio, Ente sostanziale e perfettissimo, il quale esiste fuori del mondo ma è creatore di esso, talchè in lui hanno radice e per lui hanno ragione l'ordine dei reali e l'ordine delle idee, è il fondamento della legge morale; e il primo dovere si compendia in questo precetto, di riconoscere Lui non tanto con la pura intelligenza speculativa quanto con quella cognizione che, agendo sugli affetti, può per la loro forza impulsiva estrinsecarsi negli atti e nelle operazioni.

Così si esprimono le scritture e più chiaramente i maggiori padri della Chiesa, principalmente S. Agostino. Cioè il principio supremo della morale implica la distinzione dell'Assoluto dal mondo e dall'uomo, e inoltre si rivolge direttamente alle potenze operative, in quanto esse implicano pure le affettive e le intellettive libere. Da queste ultime però, secondo il concetto delle Scritture e dei filosofi della Chiesa, incominciano tutte le giuste operazioni. S. Agostino meglio forse d'ogni altro esprime il concetto in queste parole: « non vi ha nessuna operazione dell'uomo che prima non sia detta nel cuore di esso uomo; il perchè è scritto: Principio di ogni operazione è il verbo. Ed anche qui quando il verbo è vero, allora esso è principio di un'opera buona. Ed è vero il

verbo (del cuore umano) quando viene generato dalla scienza del bene operare; di maniera che anche in questa generazione del verbo si osservi quel: È, è. No, no: per modo tale che, come sta la cosa nella scienza, secondo la quale si deve vivere, così ella stia anco nel verbo da noi internamente pronunciato pel quale si opera: e altramente un tal verbo nostro sarebbe menzogna, e non verità, e indi proverrebbe un peccato e non un'opera retta » (1).

E in S. Tomaso questo carattere intellettualistico è più accentuato: egli infatti ammette bensì che la volontà è libera, nel senso che non è soggetta a nessuna coazione esterna, ma essa, secondo lui, è determinata dalla nostra cognizione razionale che fra beni diversi sceglie quello che le sembra migliore, pur abbisognando per dar la preferenza al vero bene, dell'aiuto della grazia divina. Onde S. Tomaso, d'accordo con tutta la Scolastica, ritiene che la deliberazione della coscienza sia come la conclusione di un raziocinio fatto internamente, al quale sono estranei gli affetti, e rispetto al quale la volontà ha semplicemente l'ufficio di tradurre in atto la conclusione.

2.° Trovandosi in presenza il soggetto e l'oggetto riconosciuto buono, quello deve tutto trasfondersi in questo, cioè il suo amore deve essere completamente disinteressato: *qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet illam: nam qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam* (2). E così nella pratica delle virtù, cioè nel riconoscimento pratico e nell'amore, bisogna, secondo il concetto cristiano e in accordo col principio sopra accennato, seguire un ordine conforme alla natura delle cose o all'Essere: ciò vuol dire di amar prima Dio, poi il prossimo e sè stesso in quanto uomo; anzi il prossimo si deve amare in Dio e per Iddio: Iddio che è assolutamente si ama assolutamente; il prossimo che è relativamente, si ama con un amor relativo. E naturalmente nel riconoscimento amoroso o pratico di Dio, cioè nella fruizione dell'Essere, sta la piena beatitudine. Onde resta sciolto nella

(1) *De Trinitate*, lib. XV, CXI. 20; citato dal Rosmini, *St. cr. comp.*, VIII, art. III, 3.

(2) S. Luca IX: citato dal Rosmini, *St. cr. comp.*, cap. VIII, art. III, 2.

morale cristiana il problema dell'accordo tra la virtù e la felicità per il ricongiungimento dell'anima a Dio.

Questi in succinto i concetti principali che il Cristianesimo e le dottrine della Chiesa, trasmesse da S. Agostino a S. Anselmo a S. Bonaventura a S. Tomaso (1) insegnavano e insegnano, e che, non modificati sostanzialmente, chè allora si sarebbe offeso il dogma, ma in nuova forma tutta veramente originale e moderna si ritroveranno nel sistema di A. Rosmini.

Il grande merito di lui non consiste dunque già nell'aver portata una parola affatto nuova nell'eterna discussione, ma nell'aver visto il problema sotto un punto di vista tutto suo e moderno; nell'aver saputo indurre nel materiale filosofico delle dottrine chiesastiche, già un pò' invecchiato, e oserei dire corroso dai secoli e dall'audace pensiero, la corrente elettrica del razionalismo, onde il pensiero cristiano fu come richiamato a nuova vita, e a guisa di un vegliardo glorioso, che s'accenda d'un tratto di nuovo entusiamo, si presentò ben corazzato, ben armato nella lizza filosofica a difendere la sua grande causa, pur nel mondo ostile e ribelle.

Ma qui si presenta un' ultima considerazione. A compiere la grande opera di conciliazione fra l'antico e il nuovo, fra la fede e la scienza, fra l'autorità e la libertà occorreva uno spirito largo sereno equo temperato, che sapesse accogliere i varii elementi e armonicamente integrarli in una nuova concezione originale rispondente ai bisogni dell'anima individuale e della collettiva, Or tale spirito di equità, fu possibile non tanto presso i popoli tedeschi, che, forse per naturale costituzione etnica, portano quasi sempre nella speculazion filosofica la visione profonda sì, ma unilaterale dei fatti, e, seguendo terribilmente e freddamente la logica del loro pensiero, arrivano fino alle più audaci conseguenze, quanto piuttosto presso il popolo italiano che ha quasi sempre mostrato (e lo mostrava splendidamente nella prima metà del nostro secolo, quando in-

(1) Cfr. Lilla, *Le fonti del sistema filosofico di A. Rosmini.* Per Antonio Rosmini. Edit. Cogliati. 1897

sieme al Rosmini pensavano, scrivevano, operavano in Italia quegli alti ingegni serenamente equilibrati di Alessandro Manzoni, di Massimo D'Azeglio, di Camillo Cavour) uno spirito molto equo e molto largo; per il quale di ogni problema si posson vedere tutti gli aspetti e tutti si possono raccogliere nei mutui rapporti, si da arrivare a una soddisfacente soluzione o a un giusto componimento di parti nell' edificio logico di un sistema. Or questo elemento etnico è pur degno di considerazione, chi voglia rendersi un conto adeguato e dell'aspetto speciale assunto dalla filosofia di Antonio Rosmini, che fu certo una delle anime più alte e insieme più armonicamente costituite e operanti che abbia prodotto il genio italico, e del favore che essa incontrò da parte delle intelligenze più lucide e più serene che allora vantasse il nostro paese. E questo dato etnico fu quello che, non dico rese possibile, ma certo agevolò lo scioglimento di quel problema, che risultava dal conflitto delle due correnti di pensiero, la moderna e la tradizionale, e che si era presentato con tanta chiarezza e con tanta forza insieme alle menti degli Italiani negli anni fortunosi dal '20 al '50. Dello spirito di quel problema sono informati, può dirsi, tutti gli avvenimenti di quei tempi gloriosi, e da esso son dipesi in quell'età l'indirizzo e l'atteggiamento della vita spirituale, civile e politica della nazione.

CAPITOLO SECONDO

I principii della morale rosminiana.

Nella esposizione di una qualunque dottrina morale si possono seguir due vie: o deduttivamente mostrare come dal concetto fondamentale del sistema metafisico, cui essa è legata, discenda pure il principio della morale, e poi tutto il resto della dottrina sia a esso coordinato; oppure induttivamente fare la ricostruzione dell'etica, cominciando dall'uomo e salendo alla legge morale e perciò al principio fondamentale metafisico. Il primo procedimento è consigliato dal Rosmini stesso in queste parole:

« Chi prende a esporre ordinatamente le morali dottrine, dee cominciar a stabilire un principio della moralità, dal quale tutti gli altri uffici morali si possono derivare... Posto il principio della moralità, gli è mestieri applicarlo all'uomo, affine di dedurre con tale applicazione gli uffici e le applicazioni tutte di quest'essere intelligente morale; il che far non si può senza studiar prima l'uomo stesso e tutti gli elementi dai quali risulta la sua natura, traendo in chiaro il rapporto della natura umana colla moralità, col suo principio supremo » (1).

E quel procedimento fu seguito da lui pure, che, dopo di aver esposto il proprio sistema ideologico nel Nuovo saggio sull'origine delle idee (1830), pubblicò i Principi di scienza morale (1831), poi l'Antropologia (1838) e in ultimo il Trattato della coscienza morale e la Filosofia del diritto (1844).

(1) *Trattato della coscienza morale;* prefazione.

Ma se tale è l'ordine logico onde un compiuto pensiero deve manifestarsi e si manifesta di fatto, non tale è l'ordine storico e genetico onde il pensiero si costruisce e si compone. La esposizione fatta dei precedenti filosofici della morale rosminiana mirava appunto a preparar la via per la esposizione della dottrina, in modo che si potesse vedere come i diversi elementi intellettuali concorsero e si composero nella costruzione del sistema. E questo scopo, che ora qui mi propongo, si ripresenterà pur nella trattazione della morale spenceriana, per la quale seguirò di conseguenza il medesimo indirizzo e terrò il medesimo procedimento.

Ora io credo che, mettendosi da un punto di vista storico anzichè dialettico, sia necessario incominciare dalla esposizione di quel concetto che il Rosmini accetta, pur modificandolo, dalla filosofia moderna, cioè del concetto della libertà, per passare poi alla dimostrazione, che dovrà esser fatta in maniera deduttiva, di quell'altro principio che importa egli con la propria speculazione filosofica, pur attingendolo in parte allo spiritualismo francese e in parte maggiore alla corrrente tradizionale cattolica.

A. — *La libertà.*

Qualunque discussione di morale ha sempre avuto di mira uno di questi due oggetti: il bene morale o fine ultimo della vita, la volontà umana o mezzo onde quel fine si può ottenere.

E nella filosofia moderna prerosminiana varie eran state le soluzioni dei due lati del problema: chi aveva cavata la legge dal soggetto e chi dall'oggetto, chi aveva affermata la libertà umana e chi l'aveva negata. Lasciando per ora da parte il primo aspetto e considerando il secondo soltanto, è certo che di tutti i sistemi etici quello che più risolutamente aveva sostenuta la libertà, e anzi aveva unificato i due lati del problema, identificando la libertà col bene, era stato il sistema Kantiano. E da esso può dirsi che sia non pure, come abbiam visto, derivato, ma anzi dominato in gran parte il movimento filosofico morale in Francia

in Germania in Italia nella prima metà del nostro secolo. La libertà: ecco la condizione indispensabile, perchè siano possibili il bene e il suo conseguimento, e perchè si possa costruire tutto un sistema di etica.

Su questo punto capitale, cioè sulla esistenza di un potere nell'individuo umano di attuare il bene morale, non poteva non esser d'accordo col filosofo di Königsberg il filosofo di Rovereto.

Senonchè il punto difficile e la ragione di divario non doveva mancare di presentarsi, quando si trattasse della interpretazione di codesto arcano potere. Si impianta appunto sopra una simile discussione tutto l'edificio della dottrina etica, come sul problema delle forme pure dell'intelletto s'impianta l'edificio della dottrina gnoseologica.

Gli atti umani, dei quali sono una specie, e la più importante, gli atti morali, implicano e richiedono il dispiegamento di quelle potenze che son proprie dell'uomo, l'intelletto e la volontà, l'una che apprende le cose e quindi ciò che è bene, l'altra per la quale l'uomo tende al bene conosciuto o più generalmente a un oggetto conosciuto a lui grato (1). Così l'atto volitivo è distinto e anzi preceduto dall'atto intellettivo iniziale: « l'intelletto opera al cominciamento senza l'intervento della volontà. »

Ma una volta che la potenza volitiva operi, due possono essere i modi onde essa si manifesta: cioè, la spontaneità e la libertà. La prima non è propria solo della volontà ma veramente anche dell'istinto animale, e si manifesta quando, venendo impresso un leggerissimo movimento a certe parti del corpo vivo, questo movimento si propaga e si fa grande da sè stesso, sicchè l'impulso ossia la causa esterna del moto è piccola e la quantità del moto all'incontro è grande; il che accade perchè appunto si aggiunge alla causa materiale di moto una nuova causa di moto che è la spontaneità. Ora qualcosa di simile accade nell'operare volontario, quando l'impulso esterno non opera sulla volontà come una forza bruta opererebbe sulla materia, alla quale quella forza comunicherebbe un moto eguale all'impulso e non più; ma opera risvegliando e risuscitando l'energia stessa della vo-

(1) *Antropologia*, libro III, sez. II, cap. 2°.

lontà, traendo così in atto una nuova causa, a quel modo onde nell'istinto animale attuasi, in conseguenza dell'impulso materiale, un nuovo principio di moto. Ma in quali casi opera la spontaneità della volontà? Per rispondere a questa domanda è necessario premettere una distinzione di grave importanza che implica tutta la psicologia rosminiana.

Lo spirito umano, principio in sè unico e semplicissimo, soggiace da una parte alla passività prodottagli dall'azione del corpo, dall'altra soggiace alla passività prodottagli dall'oggetto per sè stesso inteso: vale a dire: mentre può darsi che lo spirito, come accade nei principii della vita, sia mosso verso le cose da una potenza soggettiva e quindi anche da un bene soggettivo, può darsi pure che sia mosso da una potenza e da un bene oggettivi. Si vede dunque fin d'ora come il Rosmini, seguendo l'indirizzo platonico ristaurato e promosso dallo spiritualismo francese, ammetta la esistenza di un bene oggettivo e la intellezione di esso, del quale vedremo più avanti la natura. Intanto si noti che la sua presenza è necessaria nella concezione rosminiana della libertà. Nel caso dei beni soggettivi la volizione sarà, come dice il Rosmini, puramente affettiva, ma può diventar anche e diventerà apprezzativa quando tra i diversi beni soggettivi si stabilisce una gradazione in base a una regola qualunque, in modo tale che quello meglio apprezzato muova più fortemente e più decisamente la volontà. La volontà a ogni modo in queste condizioni agisce sempre in maniera semplicemente spontanea, ubbidendo arrendevole alle leggi naturali, le quali determinano i gradi dell'amor suo e del suo odio secondo i beni e i mali comparativamente considerati; egli è l'ordine della stessa natura quello che regge e determina la sua spontaneità.

La volontà in questo stato è passiva, in quanto che ella cede senza contrasto all'invito naturale ossia alla natural causa del suo movimento. Ma già in questo primo momento della operazione volitiva si manifesta una forza, che quasi ci si presenta come un anello di congiunzione con la forma superiore di volontà, Cioè accade, che pur ripresentandosi un oggetto, già altra volta spontaneamente voluto come bene in certe date condizioni, lo spirito sia indotto da una

propria persuasione, da una certa fede a volerlo ancora, sebbene, mutate le condizioni, esso non sia più un bene come prima. Questa forza di persistere in un certo apprezzamento degli oggetti, e quindi di creare le opinioni e le abitudini, è detta dal Rosmini *forza pratica,* e sebbene si svolga ancora nel campo della volontà spontanea, pure essa, come vedesi, accusa una energia propria dell'uomo, che infatti si manifesta poi in quel grado superiore di volontà, che dicesi volontà libera.

Abbiam visto che l'uomo può esser mosso, oltre che da potenze soggettive, anche dalle oggettive, cioè da quelle che ci rappresentano e ci fanno apprendere l'oggetto come esso è; ma, se queste nel processo di formazione e di sviluppo dello spirito si intrecciano nell'apprezzamento delle cose con le prime, possono anche a un certo punto della vita psichica agire da sole e indipendentemente dalle altre. E precisamente, quando l'uomo entra in società con degli esseri simili a sè, egli viene gradatamente a conoscere che quelle stesse cose che ha giudicate beni per sè individuo, quelle stesse sono beni anche per gli esseri che sono fatti interamente siccome lui: cioè egli giudica e valuta le cose tutte, non più per quello che sono relativamente a lui, ma oggettivamente per quello che sono in sè. Ma se nell'uomo non vi fosse che l'essere intellettuale mero e puro, se non ci fosse che quell'atto onde egli si affissa negli oggetti, sarebbe, in forza delle sue potenze attive, naturalmente morale, come l'animale è naturalmente sensitivo. Invece, poichè l'uomo è pure un essere sensitivo e cioè hanno vigore in lui le potenze soggettive, è chiaro che tra i beni oggettivi e i soggettivi può sorgere conflitto, e allora è necessaria una nuova elezione o scelta, affatto diversa dalle altre che possono accadere tra beni soggettivi, una scelta nella quale si manifesta appunto una nuova forza, una virtù del soggetto, che è *la libertà.* Qui non si tratta più di scegliere tra due beni del medesimo ordine, l'uno minore l'altro maggiore, nel qual caso, secondo la legge di causalità, vince sempre necessariamente il secondo; qui si tratta di scegliere fra due beni d'ordine opposto, e perciò gli stimoli che son più forti in un senso possono essere debolissimi nell'altro; non vi può aver valore di legge la causalità, e deve di conse-

guenza pensarsi ed esserci una nuova forza, che, intervenendo nel conflitto, ha la capacità di perturbare l'azione degli stimoli stessi opponendosi a loro e determinando il soggetto ad appigliarsi a un partito eziandiochè egli si trovasse in bilico (1).

Potrebbe parere che la libertà stia nell'operare senza una ragione, ciò che renderebbe l'operazione irrazionale e sarebbe un cadere nella libertà d'indifferenza intesa alla maniera del Reid; invece no: noi dobbiamo intendere che la libertà operi bensì senza impulso, il quale è una causa reale che stimola e tenta efficacemente di dar moto alla volontà e all'operazione, ma non già senza ragione, la quale non è che un'idea, secondo la quale noi possiamo conchiudere che sia o bene o male il volere o l'operare una data cosa. Ora la libertà, secondo il Rosmini, è la potenza di scegliere in modo indipendente da qualunque impulso o sensitivo o spirituale che sia, ma sì in conformità di un'idea o di una ragione, che abbia un valore obbiettivo assoluto.

La volontà spontanea è sempre dominata o determinata da un impulso, e così è tanto per le volizioni affettive, quanto per alcune apprezzative, cioè per quelle che hanno come regola o criterio l'idea astratta del bene soggettivo animale o l'idea astratta del bene soggettivo spirituale; invece la volontà libera non può esistere se non in quelle volizioni apprezzative, che hanno per norma, oltre una delle due prime, anche una terza, cioè l'idea astratta del bene oggettivo. Posto che l'uomo abbia con le facoltà soggettive anche la facoltà di apprendere le cose nel loro valore oggettivo, gli deve esser pure data la libertà.

In tutto questo si vede che il Rosmini accetta dal Kant il pensiero di una potenza speciale, del tutto distinta dallo intelletto, di scegliere tra i moventi assoluti e necessari e i moventi soggettivi e ipotetici; ma non può seguire nel resto del pensiero il filosofo tedesco, il quale, considerando la libertà come intrinseca alla ragione pratica umana e facendo della libertà stessa il bene, apriva il campo al soggettivismo morale. Per il Rosmini invece, il quale per natura, per educazione, per influenza del momento storico

(1) *Antropologia*. III, sez. II, capo 7.

voleva appunto il soggettivismo morale evitare, la libertà, anzichè essere la ragion pratica che impone la legge a sè stessa, consiste semplicemente nella potenza misteriosa di far pendere la volizione al bene oggettivo veduto dall'intelletto, o di scostarnela. È tolto adunque quello che per Kant aveva la massima importanza, cioè l'autonomia della libertà, perchè questa, nel sistema rosminiano, deve senz'altro scegliere una delle due volizioni opposte, accettando la legge morale oggettiva, quale vien rivelata dall'intelletto. La libertà non perde tuttavia la sua dignità e la sua grandezza, perchè essa rimane pur sempre la potenza per la quale la volontà può venir diretta verso la pienezza del bene oggettivo, la potenza per la quale l'uomo ha il dominio sulle proprie volizioni e quindi la signoria e la proprietà di sè stesso; onde può dirsi che la libertà rappresenti la personalità stessa umana (1), ed il principio del bene morale e del merito. Poichè infatti, se essa può dominar le volizioni, avendo capacità di scelta fra esse, e se dalle volizioni può esser modificato l'istinto umano e da questo per il medesimo nesso dinamico l'istinto sensitivo e da questo ancora l'istinto vitale, può dirsi bene che non vi è nulla nell'uomo su cui non possa esercitare qualche impero la libertà; a meno che o le venga meno la condizione sua necessaria, cioè la presenza dei due ordini di beni, il soggettivo e l'oggettivo; oppure le venga meno quella forza pratica, che ha per ufficio, come s'è visto, di accrescere il prezzo di quel bene pel quale la volontà si determina, acciocchè esso la vinca sopra gli altri che concorrono insieme con lui per esercitare un'azione prevalente sulla volontà (2).

La libertà, in conclusione, è una potenza che mentre non è soggetta essa alla legge di causalità, ha poi un vasto potere sulla volizione e quindi sulle operazioni umane.

Ma ecco che qui si presenta una domanda di capitale importanza, che ha sempre costituito il punto massimo di difficoltà per tutti i filosofi in simile questione: come è possibibile conciliare il principio della causalità naturale con quello della libertà?

(1) *Antropologia*, libro IV, capo VII, art. 1.
(2) *Antropologia*, libro III, sez. II, capo XI.

È nota la soluzione che del problema aveva data E. Kant: la ragion teoretica costretta ad applicare le forme pure ai dati del senso e della esperienza non può che svolgersi nel puro campo fenomenico, dove domina il principio di causalità; ma quando la ragione si fa pratica cioè volontà pura, non ha bisogno di ricorrere più ai dati del senso, essa si svolge da sè, non più nel campo fenomenico, ma in quello noumenico, e quindi può dar leggi a sè stessa, liberamente. Essa è la libertà, che non riconosce altra legge che sè stessa, appunto perchè non riconosce o non può riconoscere altri che sè. Nella natura adunque è il regno della causalità, nella moralità è il regno della libertà. Non vi è contraddizione fra i due fatti, perchè essi si svolgono in due ordini perfettamente staccati; anzi, appunto perchè, dato il mondo fenomenico, si pone il noumenico, resta implicito questo che se nell'uno vige la causalità, nell'altro vige la libertà.

Ora tutta questa nuova spiegazione del problema era basata sul presupposto, che la natura umana non veda e non riconosca nulla al di fuori di sè e al di sopra di sè; perciò il bene oggettivo non poteva essere per Kant che la ragione stessa o meglio la libertà; e perchè la persona umana ne è la forma vivente, il bene oggettivo diventava l'uomo stesso inteso come fine, non mai come mezzo; ma si cadeva, come già fu osservato, nel soggettivismo.

Il Rosmini invece, pure accettando il principio kantiano di distinzione tra i moventi razionali e i moventi sensibili, tra quelli che hanno un valore universale e necessario e quelli aventi un valore ipotetico, ha voluto evitare quel carattere illusorio che, a suo credere, avevano nell'idealismo trascendentale tanto il mondo noumenico e la libertà, quanto il fenomenico e la causalità (1).

Il Rosmini di conseguenza, volendo mantenere un valore di oggettività al bene e intendendo perciò anche la libertà in una maniera, come s'è visto, ben diversa da quella di E. Kant, è costretto a ricorrere a un'altra spiegazione dell'arduo problema.

Egli dice: Quando noi ci proponiamo d'agire, parecchi

(1) *Antropologia,* libro III, sez. II, capo 9.

voleri sono possibili, perchè tanto per gli uni quanto per gli altri ci sono degli impulsi che per causalità naturale li posson determinare; allora, sollecitata dall'azione contemporanea che nell'unità dello spirito si esercita per la presenza di beni opposti, vien destata una nuova spontaneità, una attività diversa da quella che ciascun bene suscita verso di sè. Questa terza spontaneità è la spontaneità dell'elezione, è la capacità di scegliere fra le volizioni, è insomma la libertà alla quale segue, per la scelta fatta, il volere e l'azione. Accade adunque questa serie complicata di fatti:

1.° due beni opposti, oggettivo e soggettivo, sono in presenza contemporaneamente nello spirito ed esercitano azioni diverse, ciascuno per sè, suscitando quindi due tendenze spontanee;

2.° ma la loro azione contemporanea determina pure il ridestarsi di una attività nuova che sceglie una delle volizioni, nel che consiste la libertà;

3.° la volizione scelta è così determinata definitivamente dal suo stesso impulso, e agisce.

Così la libertà se è per un lato una vera facoltà speciale, autoctona direi, dello spirito, è pur una facoltà che non può destarsi se non in seguito a un impulso che è la presenza contemporanea dei due beni opposti, e di conseguenza non può manifestarsi se non quando ci sia la visione del bene oggettivo. In questo modo, mentre da un lato è lasciata e spiegata la libertà e con essa la oggettività e la assolutezza del bene, dall'altro non è offeso il principio di causa; e questo accade senza relegare, come faceva E. Kant, il principio della libertà nel mondo noumenico, ma anzi stabilendo per mezzo di essa un rapporto tra il mondo oggettivo e il mondo soggettivo.

E qui si presenta come in iscorcio il concetto fondamentale dell'etica rosminiana: in essa la moralità è un rapporto esistente appunto fra i due mondi, e non può essere attuato se non per mezzo della volontà libera.

Ora, se fino a questo punto, seguendo il principio del Rosmini nei suoi rapporti con la morale kantiana, dalla quale prende le mosse quasi tutta l'etica moderna fino allo Spencer, abbiamo constatato un distacco profondo dal filosofo tedesco

nella concezione della libertà, in quanto questa non è più identificata con la ragion pratica nè connessa con l'idealismo trascendentale, ma messa in rapporto con l'esistenza di un bene oggettivo; le cose si mutano ancora più profondamente e il distacco si fa ancora più forte, quando si conosca l'aspetto veramente nuovo della dottrina rosminiana, cioè la sua costruzione metafisica, dalla quale dipende la concezione del bene oggettivo.

Fin qui noi abbiam visto semplicemente, come nell'orbita stessa, direi, del pensiero kantiano, il Rosmini senta il bisogno di modificarlo togliendogli quel carattere di soggettivismo che a suo parere lo inquinava; ora invece dobbiam vedere il problema sotto un aspetto nuovo. che è il vero aspetto rosminiano, ed esaminare qual è la legge morale e il rapporto che ha con quella l'essere umano; onde non ci farà meraviglia se, in base e in corrispondenza alla concezione metafisica, troveremo confermato da essa il concetto della libertà. L'atteggiamento, che abbiam visto fin qui assumere dal Rosmini di fronte al Kant nella questione della libertà, corrisponde appuntino a quello pur da lui assunto nella questione gnoseologica. Anche in questa egli parte da Kant e da lui accetta non pure la distinzione fondamentale della materia e della forma nella cognizione, ma anche il principio che dalla seconda soltanto può derivare e deriva di fatto la universalità e necessità dei giudizii. Senonché, laddove per E. Kant la forma è un dato del soggetto stesso, onde si aprivan le porte all'idealismo del Fichte, e l'Io, sostituendosi a Dio, doveva apparire il creatore del mondo e di Dio stesso; il Rosmini, posto, come feci osservare in principio, da diversi fatti e da diverse ragioni nella necessità di evitare lo scoglio pericolosissimo dell'idealismo critico o trascendentale, riduce le forme dell'intelletto a una sola, come meglio vedremo più avanti, e dà ad essa un valore assoluto e obbiettivo, creando così un idealismo che è un vero ontologismo (1). Alla stessa maniera egli non concepisce più la libertà come la ragion pratica che dà legge a sè stessa, ma semplicemente come la potenza che può attuare nel mondo reale la

(1) Cfr. Ferri, Op. cit. vol. I. 123.

legge o il bene appreso obbiettivamente dall'intelletto. Come la forma dell' intelletto non ha valore come dato soggettivo, ma unicamente perchè riflette qualcosa di oggettivo e di assoluto, così la libertà nel pensiero rosminiano non attinge a sè stessa e al soggetto uomo il proprio valore, ma unicamente al bene oggettivo che 'essa può attuare.

Avendo così ora determinato il punto di partenza e l'indirizzo generale della dottrina morale di Antonio Rosmini; potremo più esattamente conoscerla ne' suoi particolari. Il grande filosofo italiano prende le mosse da Emanuele Kant e si muove e respira pur sempre nell'aria del razionalismo; così vedremo più avanti, in altra parte del lavoro, che lo Spencer nell'etica prende in gran parte le mosse dal Mill e rientra nella grande corrente dello sperimentalismo; ma, come lo Spencer attinge poi alle dottrine contemporanee nuovi elementi coi quali corregge il dato iniziale e lo ripresenta con impronta e forma tutta sua propria e originale, così il Rosmini trova nelle teorie filosofiche risorte con grande fortuna sul principio del secolo e nella tradizione filosofica del cattolicismo gli elementi onde contempera, conforme al genio suo e del suo popolo, il razionalismo, e dà al sistema così prodotto un'impronta propria e originale.

B. — *L'essere ideale.*

Se il problema della libertà è quello su cui s'impianta l'edificio morale, a sua volta questo non può costruirsi se non in dipendenza dalla metafisica e dalla gnoseologia. La quale anzi può dirsi che, dopo Kant, ha preso il sopravvento nelle discipline filosofiche, essendosi, come accadde nelle scienze astronomiche per opera di Copernico, spostato il centro d'irradiazione del campo d'indagine, dall'esterno all'interno. Epperò, dopo d'aver con l'affermazione della libertà resa possibile una dottrina etica, e dopo d'aver dimostrato che la libertà consiste nel potere di scelta fra due beni opposti, l'uno oggettivo, l'altro soggettivo, è necessario, per risolvere il problema massimo e primo dell'etica, cioè quale dei due beni sia il morale, e come esso sia, e come abbia forza di obbligazione, accettare i risultati di una in-

dagine gnoseologica, la quale ci illumini intorno alla forma e all'oggetto della nostra conoscenza, e perciò pure intorno alla forma e alla natura del bene. Noi pertanto determineremo in primo luogo che cosa è il bene in universale e qual è il criterio per giudicare universalmente del bene; e poscia ne sarà aperta la via per esaminar come si giudichi nella dottrina rosminiana il bene soggettivo e l'oggettivo, e quale sia il titolo d'obbligazione di questo.

Il Rosmini riprende il filo della discussione gnoseologica al punto a cui l'aveva portata e lasciata il Kant. Questi, avendo mostrato come tutte le operazioni dell'intelletto si riducono a giudizii o analitici o sintetici, aveva poi concentrata, può dirsi, tutta la discussione nel problema dell'esistenza di giudizii sintetici puri; del quale egli dava una soluzione positiva, affermando così un elemento a priori nella conoscenza. Ora in tutta questa prima parte dell'indagine il Rosmini va d'accordo col Kant; ma la grande divergenza sorge subito dopo in due questioni, che sono sulla natura e sul valore della cognizione a priori. Riguardo alla prima Kant non ammette meno di diciassette forme della conoscenza, cioè le due forme pure della sensibilità, le dodici categorie dell'intelletto e le tre idee della ragione. Ma il Rosmini, criticata per eccessiva questa classificazione e avendo spiegato come bisogna ridurre al minimo la parte formale della cognizione, per determinar poscia questo minimo ossia quella luce che rende l'anima idonea alle operazioni intellettive, mostra come veramente l'applicazione di una categoria alla intuizione, come dice il Kant, o alla sensazione, come dice il Rosmini, includa la possibilità più generale della applicazione dell'idea dell'essere: non di un essere determinato o reale, di un essere che sia, come nel Platonismo, la suprema realtà, ma semplicemente dell'essere possibile e perciò massimamente indeterminato e universale, semplice, identico, necessario (1). Già il Cousin veramente aveva visto (2) l'eccesso della enumerazione

(1) *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* vol. II; particolarm. sez. V. parte I. capo 3.
(2) Cousin, *Cours de philosophie,* lezione 6.

Kantiana, e aveva ridotte a due le categorie, quella di causa e quella di sostanza; ma poi fece dipendere la prima dalla nozione dell'attività dell'io, e, trovandosi di fronte alla difficoltà di spiegare la seconda, identificò la sostanza intuita con l'Essere assoluto e reale. Per il Rosmini invece l'essere intuito è soltanto l'essere possibile; mentre Dio, come vedremo meglio poi, acclude in sè le tre forme dell'essere, l'ideale il reale il morale.

L'idea adunque dell'essere possibile è veramente il lume della nostra ragione, perchè da essa soltanto deriva e per essa soltanto è possibile ogni nostra cognizione, cioè la sintesi della forma col dato sensazionale.

L'altro punto, sul quale è grande il divario fra la dottrina gnoseologica del Kant e quella del Rosmini, riguarda il valore dello stesso elemento puro. È noto che per il fondatore dell'idealismo trascendentale tanto le forme pure della sensibilità quanto le categorie dell'intelletto e le idee della ragione hanno un valore puramente subbiettivo, tantochè il mondo interno e l'esterno, l'universo e Dio perdono la loro realtà e, per usar la espressione che mi par buona del Ferri (1), fluttuano incerti nelle nebbie della filosofia critica tra l'essere e il nulla. Ora tutto questo soggettivismo Kantiano doveva essere evitato da un filosofo cattolico, e la stessa tradizione filosofica cattolica porgeva a ciò valido appoggio. Il Rosmini pertanto afferma, in opposizione al Kant, la obbiettività dell'essere ideale, cioè che esso ha valore non relativamente al soggetto al quale si rivela ma in sè stesso, senza che per questo egli intenda o creda di menomare così ciò che ha la massima importanza, cioè l'idealità. Imperocchè (ed è qui, parmi, il congegno fondamentale di tutto il sistema) il Rosmini, come vuol tener bene distinti il soggetto percipiente dall'oggetto percepito, pur riconoscendo che è necessaria la loro mutua azione, così vuol tener bene distinti l'ideale dal reale, l'essere possibile dall'essere esistente, pur affermando necessaria la sintesi dell'essere ideale col dato sensazionale per aver la percezione non pure conoscitiva, ma intellettiva veramente, cioè tale che ci dia non solo l'apprendimento ma la ragione

(1) Op. cit. I, 148.

delle cose. Evitare la confusione dell'ideale col reale vuol dire evitar la confusione del soggetto con l'oggetto, o forse meglio dell'interno con l'esterno, e perciò porre le basi di una dottrina morale, in cui non si confonda il fatto umano, in quanto è fatto reale, con la legge in quanto è fatto ideale, la sensazione e il piacere, in quanto son fatti esterni, con l'idea e col dovere, in quanto son fatti interni; e però di una dottrina etica che non sia soggettiva, nè in quanto dà al fatto razionale e all'uomo il valore della legge, nè in quanto dà alla legge il valore del fatto umano e dell'uomo. Del primo genere sono i sistemi che pongono un imperativo morale soggettivo come quello del Reid e del Kant, del secondo genere sono quelli che con parola generica possono dirsi edonistici (1). Così adunque, movendo da una discussione gnoseologica, si pongon le basi e si determina l'indirizzo dell'Etica.

Se l'essere ideale o possibile o iniziale, come anche lo chiama il Rosmini, è una intuizione pura della mente umana e la forma massimamente universale e indeterminata di tutte le idee, essa dovrà pur servire alla determinazione dell'idea del bene e quindi dell'essenza della moralità, che è il cardine di tutta la dottrina etica. Già il Cousin aveva aveva fatta la medesima deduzione, ma non dall'idea dell'essere possibile, bensì dall'idea dell'Essere assoluto, ed era arrivato alla conclusione, che, se il bello è l'essere e perciò il vero sotto forme visibili, il bene è il vero stesso manifestato nelle azioni umane. Si vede dunque come sia grande l'affinità tra la dottrina morale del Cousin e quella del Rosmini, il quale infatti la colloca tra quelle che colsero il vero principio supremo della morale, sebbene non l'abbiano espresso esattamente. La differenza dev'essere tuttavia profonda; una differenza determinata dal modo diverso di concepir l'essere e il suo rapporto con l'uomo. Nella dottrina del Cousin l'Essere assoluto fluttua indeciso fra il mondo ideale e il mondo reale (2), onde egli, pur for-

(1) Cfr. *Principii di sc. m.* Cap. I, art. 4; e *Crit. st. comp. dei sistemi di morale.*

(2) " L'idée du bien est semblable à l'idée du beau, à l'idée du vrai, qui les comprends l'un et l'autre; elles sont la manifestation, pour ainsi dire, visible de l'invisible unité de cet être que nous ne pouvons comtempler

mulando bene il principio della etica, non lo ha, come s'è visto, determinato positivamente, ma solo mediante una relazione con la mente umana; invece il Rosmini che, per evitare il facile sdrucciolo nel misticismo e nel panteismo (1), vuol conservare all'essere il puro carattere di idealità, onde lo chiama l'ente possibile, riesce a determinare positivamente il principio etico e con esso il titolo dell'obbligazione. Infatti nell'idea dell'essere noi troviamo quell'elemento costitutivo del bene che è l'essenza perfetta. Perocchè ogni cosa ha tanto più pregio, cioè contiene tanto più di bene, quanto meglio attua in sè quell'idea specifica, completa e perfetta, quell'ente archetipo a lei corrispondente, e alla quale, quantunque assai malagevolmente possiamo pervenire, perchè è troppo difficil cosa il poter conoscere tuttociò che appartiene alla somma perfezione naturale o soprannaturale di un ente, pure noi tentiamo continuamente di avvicinarci (2). Ma le idee specifiche complete delle cose non sono altro che l'essere stesso ideale più o meno determinato e limitato a seconda del dato sensazionale: dimodochè noi possiamo dire che l'essere è il fonte da cui deriva tutto il bene o meglio che il bene si immedesima con l'essere. E il male è quindi, come per S. Agostino, un discostamento dalla purezza dell'essenza, dalla perfezione, è una mancanza, una negazione di qualche parte dell'essere, di qualche cosa di cui l'essere

face a face, mais dont nous concevons l'existence, de la substance première et dernière, universelle et éternelle, en un seul mot, de l'infini. „ Du vrai, du beau et du bien. Lez. 38.

(1) " Chi dicesse che l'ente da noi intuito per natura è Dio, non potrebbe evitare gravissime conseguenze; perocchè noi predichiamo l'ente di tutte le cose anche contingenti: anche di queste dunque predicheremmo Iddio. Ma se si può predicar Dio di tutte le cose, di tutte le entità; dunque tutte son Dio: eccoci inevitabilmente nel Panteismo, che si evita colla dottrina contraria da noi dichiarata.

L'essere si comunica a noi nelle sole forme ideali per natura, e questo costituisce l'ordine naturale: l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua forma reale per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio e costituisce l'ordine soprannaturale. La qual distinzione fra l'un ordine e l'altro annienta il razionalismo che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all'idea, e annienta l'error contrario del misticismo, che pretende esser l'uomo per natura in comunicazione colla realtà di Dio „ (*Filosofia del dir.,* vol. II, libro II, parte I, sez. II, art. II).

(2) *Suggio sull'orig. d. i.*, parte V, cap. I, art. V.

ha bisogno, e perciò meglio che negazione, parola troppo universale e vaga, si potrebbe dire che il male è privazione.

Ma, quando si dice che il bene di una cosa è l'essenza piena o la perfezione di essa, noi affermiamo implicitamente che essa risulti da un accordo tale fra gli elementi necessarii a costituirla, che non pure nessuno di essi manchi di presenza, il che includerebbe già un male, ma che nessuno manchi neppur di grado; cioè affermiamo implicitamente, che l'essenza completa o perfezione di un ente è data da un ordine interno, per il quale esso è quel che deve essere.

Così l'ordine ci appare necessario e immutabile, ed esso diventa veramente il tipo o il criterio prossimo, secondo cui si può giudicare dei gradi di bontà di una cosa. Ma gli enti reali, considerati nella propria sussistenza, son quel che sono, cioè per la maggior parte contingenti e mutabili, perciò il carattere di perfezione e di bene necessario e immutabile non può trovarsi che nelle essenze ideali; e l'ordine non può esistere che per l'intelletto, il quale lo ritrova e lo contempla. Onde noi scorgiamo intellettualmente fra le cose o fra gli enti una gerarchia, a seconda del grado di essenza di ciascuno e della natura del rapporto che esso ha con gli altri. È quindi nell'universo contemplato dall'intelletto una gamma infinita e un'infinita catena di enti che si seguono con toni di colore sempre più intensi, quanto più alto è il loro grado nella scala dell'essere; e che pur si allacciano strettamente l'uno all'altro in modo da costituire essenze più complete, « come una radice chiama un tronco, il tronco chiama i rami, i rami le foglie e i frutti; coi quali finalmente l'albero è completo. » E questa serie si può continuare all'infinito, perchè l'albero a sua volta entra per necessità e sempre in una essenza e in un ordine più perfetto, e così via; serbando sempre l'ordine il suo carattere di essere intrinseco e necessario.

Tale è la costruzione metafisica rosminiana. In essa, rimanendo ben distinti l'ideale dal reale e consistendo il bene in un ordine contemplato dall'intelletto, è manifesta l'influenza delle scuole cristiane e la concordanza con esse. L'universo adunque per un uomo che lo osservi al lume dell'idea è ordine e perfezione, o almeno tutti gli enti, cia-

scuno per sè e tutti nei loro rapporti, cospirano ad attuare intiera la propria essenza e quindi la perfezione ideale. Qui la concezione ottimistica dell'universo è strettamente legata con un presupposto teleologico; nella dottrina spenceriana invece vedremo che si arriva pure all'ottimismo per una via diversa, cioè per un indirizzo prettamente causale e naturalistico. E tanto il Rosmini che lo Spencer basano su questa concezione ottimistica il principio supremo della morale. I due filosofi, che hanno pure indirizzi del tutto opposti, li vediamo dunque già ora accordarsi in un punto, e non è questo il solo, come risulterà più avanti.

Fin qui noi abbiam considerato l'essere e quindi il bene in modo puramente oggettivo, cioè in quello che esso ci rivela, quando sia in sè stesso considerato, senza nessun rapporto con gli esseri umani. E tale rivelazione del bene oggettivo è stata possibile per mezzo dell'intelletto, il quale unico può considerare gli enti in sè stessi, dovunque essi siano, in qualunque modo siano. Onde s'è detto che l'ordine non esiste che all'intendimento; e il bene oggettivo può dirsi anche intelligibile. Ma nell'uomo v'è un'altra facoltà, onde egli può venire in rapporto col bene, una facoltà anzi per la quale il bene contemplato oggettivamente dall'intelletto vien pur sentito e amato. E quest'altra facoltà è il senso. Ma anche per essa il bene vien soltanto percepito, non più però in sè stesso, bensì in relazione col soggetto che a sè l'unisce, e, unitolsi, lo sente. Il soggetto puramente sensitivo gode del bene soggettivo perchè questo bene termina tutto in lui; all'incontro il soggetto intellettivo gode del bene oggettivo appunto per questo, che, pensando il bene oggettivo, esce di sè e s'intrattiene e allarga la sua esistenza negli altri oggetti colla sua mente (1). Vi è adunque, come una opposizione tra l'operar dell'intelletto e l'operare del senso, così una opposizione tra il bene oggettivo e il bene soggettivo, o meglio tra le due forme sotto cui ci si presenta il bene. Dico — meglio —, perchè, sebbene vi sia opposizione, non v'è esclusione tra i due beni, cioè tra la perfezione e il senso; essi trovansi in presenza, ma non si confondono, come non si confonde l'ideale col

(1) *Principii di scienza morale*, capo IV, art. III.

reale, l'interno con l'esterno. Sicchè dall'una parte la perfezione della natura chiama un senso, nè si può intendere esistente, se non come sensibile; dall'altra nel suo concetto ha una sussistenza propria e indipendente, per modo che è essa quella che agisce producendo il diletto, e non riceve l'esistenza da questo (1).

Resta adunque fissa una opposizione e un rapporto, senza essere nè esclusione nè confusione, tra un bene oggettivo o intelligibile e un bene soggettivo o sensibile. Or quale delle due forme sotto cui si presenta il bene è il bene morale? Forse il bene soggettivo che essendo tutto limitato all'individuo non può aver nulla di universale e di assoluto? Forse dunque dal senso dovrà dipendere la percezione del bene morale? O non sarà piuttosto bene morale quello, la nozion del quale essendo oggettiva, cioè avendo un valore in sè stessa, è pure universale e assoluta? E non sarà quindi l'intelletto la facoltà onde noi ci mettiamo in rapporto col bene morale?

L'essere adunque contemplato dall'intelletto, l'essere nell'ordine suo è il principio dell'etica, e l'atto moralmente buono ha per suo termine il bene oggettivo; non il proprio particolar bene, ma in genere tutti i beni, tutti gli esseri; onde, come la formula dell'intelligenza è la vista dell'essere universale, così — come vedremo più ampiamente poi — la formula della morale è l'amore universale, l'amore di tutti gli esseri, di tutti i beni secondo il loro grado, l'amore che tanto si stende quanto si stende la cognizione, cioè a dire all'infinito (2).

Ora in tutta questa dottrina, la quale dà tanto peso alla distinzione del bene oggettivo dal soggettivo, su cui aveva insistito fortemente pure Emanuele Kant, ciò che ha vero e sommo valore e che le dà un carattere proprio è l'essere ideale fornito di una esistenza propria separata affatto dal mondo reale. E siccome a questo appartengono pur l'uomo e la sua ragione, questa non ha, come nel sistema kantiano, la forza di formulare essa stessa la legge, non è essa la legislatrice, ma semplicemente la promulgatrice, colei che

(1) *Princ. di scienza mor.*, capit. II, art. I.
(2) *Princ. di scienza mor.*, capit. IV, art. V.

riceve il lume onde devon esser guidate le azioni umane. La radice della obbligazione non giace nella ragione ma nell'essere ideale, ma nel soggetto, ma nell'oggetto; e non può esser data da altro fuor che da quell'ordine stesso, che è interno e necessario all'essere ideale. Non basta dire, come fa il Cousin, che bisogna realizzare la verità o, per usare la bella espressione di S. Paolo, fare la verità; bisogna aggiungere il titolo di essa obbligazione, e quel titolo si trova appunto nell'ordine che la mente umana vede nell'essere. La ragione, dice espressamente il Rosmini, non fa punto nè poco altro, che annunziare la necessità di operare in un determinato modo, necessità contenuta nei rapporti delle cose, che sono i titoli che la ragione adduce in prova della obbligazione: e la necessità risultante dai rapporti o da' fini delle cose o dall'ordine loro è l'obbligazione stessa, la legge morale. La legge morale adunque si contiene ne' rapporti o ne' fini delle cose o, come che sia, ne' veri titoli dell'obbligazione; e la ragion nostra, che non è che potenza di conoscere, non li crea, ma li conosce, o sia li fa conoscere all'uomo, e così promulga la legge morale, della quale per un puro errore viene poi dichiarata autrice (1).

Così nel sistema ideologico del Rosmini è fatto un altro passo lontano dal Kant: la ragione per questo era legislatrice; per Cousin era solo promulgatrice e perciò veniva data una esistenza obbiettiva al bene senza però determinarne la natura o il titolo di obbligazione; per il Rosmini oltre che la ragione è pura promulgatrice, il bene stesso è determinato nella sua natura, o meglio è indicato il titolo della legge morale. — L'essere ideale nell'ordine suo — ecco adunque il principio supremo dell'etica, quale si può determinare metafisicamente, partendo dai dati della filosofia moderna e modificandoli in conformità dell'indirizzo cattolico.

Ma non può esser qui finita l'opera del moralista: deve ora soccorrere la parte più particolarmente psicologica, nella quale si esponga come l'essere umano venga in rapporto col bene metafisicamente determinato, come lo co-

(1) *Storia comparata e critica*, ecc. capit. VIII, art. I.

nosca e lo attui; vale a dire insomma in che cosa consista e come si attui la moralità pratica.

Abbiam visto come il Rosmini intendesse la libertà: essa è facoltà di scegliere fra due beni opposti, l'oggettivo e il soggettivo; e ora che sappiamo perchè e come il primo soltanto sia bene morale, possiam affermare come morale la volontà appunto che ha per oggetto il bene oggettivo. Ma perchè la volontà si diriga a esso è necessario che prima lo spirito lo conosca: e appunto in questo campo di indagini psicologiche, il Rosmini, riattaccandosi in parte alle dottrine dei filosofi inglesi e scozzesi, arriva a conclusioni intorno alla volontà che in gran parte completano quelle precedentemente esposte. Infatti qui si verrà infine a mostrare come la volontà non agisca direttamente sulla risoluzione, ma soltanto agisca sul giudizio che lo spirito formula prima dell'atto; onde si vengono a confondere in qualche modo le attività puramente intellettive con le pratiche, l'intelletto con la volontà.

L'idea dell'essere, a cui il Rosmini in seguito alla critica del kantismo, aveva ricondotte tutte le forme della intelligenza umana, essendo per un lato necessaria e per un altro non potendo derivare nè dalle sensazioni nè dalla riflessione, perchè esse non hanno nulla nei loro termini che assomigli all'idea dell'essere indeterminato e senza limiti; nè potendo esser creata da Dio o emanata dalla nostra anima, perchè il soggetto pensante, contingente, reale e limitato, non può produrre dal proprio fondo l'idea necessaria dell'essere universale —; bisogna alla fine ammettere che essa sia innata, di guisa che noi nasciamo con la presenza e la visione dell'essere ideale o possibile, sebbene non ci abbadiamo che assai tardi. Nel qual senso, previene con scrupolosa prudenza il Rosmini (1), si espresse pure S. Bonaventura e con tutta probabilità S. Tomaso. Ora, se tutte le nostre idee derivano, come cerca di dimostrare il Rosmini, dalla intuizione universale e innata dell'essere, è chiaro che naturalmente e spontaneamente si forma nell'uomo una cognizione diretta, in cui egli vede nella sua piena obbiettività l'ente universale, più o men variamente

(1) *Nuovo Saggio*, ecc. vol. II, capo III.

determinato e attuato a seconda delle cose. Cosicchè l'uomo ha per sua natural costituzione intellettiva la visione immediata della verità nelle sue infinite gradazioni, dell'essere nell'ordine suo, e quindi del bene oggettivamente considerato, cioè del bene morale. E poichè l'essere umano è non pure intellettivo ma anche affettivo, egli prova piacere di quella cognizione spontanea e diretta dell'entità degli enti, giacchè il solo concepire una data entità è cosa rallegrante l'intelligenza, che ne viene partecipando nella parte ideale, se non più; sicchè, ove l'uomo col proprio arbitrio non s'opponga a sua natura, egli, come conosce tutti gli enti, così per natura gli ama tutti e li gode, essendo il solo concepirli già una partecipazione iniziale di essi, delle loro perfezioni. Onde l'essere intellettivo di natura sua è fatto per la pienezza dell'essere, per conoscere questa pienezza e conoscendola parteciparla, e partecipandola gustarla, e gustandola amarla, e amandola goderla (1)

Ma in questo fatto or ora descritto bisogna distinguere due elementi: la cognizione nostra dell'oggetto per la quale noi diamo un prezzo all'oggetto stesso secondo il suo grado nella scala infinita degli enti, onde il Rosmini chiama essa cognizione stima speculativa; e la forza onde lo spirito umano aderisce effettivamente all'ente concepito e che il Rosmini chiama volontà; la quale però è noto che ha una comprensione molto più larga, comprendendo in genere qualunque adesione a un bene conosciuto, sia esso oggettivo o soggettivo. Ma nel caso dianzi considerato la cognizione precede la volontà e questa cede spontaneamente al bene conosciuto, dando luogo così a una moralità spontanea, per la quale basta che l'uomo riflettendo sull'ente percepito lo riconosca per quel che è secondo verità. « Questo riconoscimento può esser naturale, istintivo; cioè l'uomo può farlo senza riflettere ad altro; di guisa che col suo atto non dice dentro di sè altro che quest'unica parola: il tal ente ha tanto di entità, io lo stimo per tanto; ed egli senza bisogno d'altro 1.° ha operato intellettualmente; 2.° volontariamente; 3.° e secondo la stima del giusto, la qual norma è l'entità da lui percepita: dunque ha operato altresì umanamente e moralmente » (2).

(1) *Storia comparata e critica*, ecc. capit. I. art. II.
(2) *Trattato della coscienza morale*, capit. IV. art. II.

In questo atto però abbiamo una moralità senza coscienza morale, abbiamo un atto buono secondo natura e spontaneo, un atto richiesto e voluto dalle leggi colle quali la natura razionalmente è costituita, e verso il quale nel fondo dell'uomo v'ha una pendenza, un invito nativo, ove la sua natura non sia guasta e disordinata (1). Ma questo è il caso di un essere nello stato di pura, non inquinata intelligenza, spoglio quindi di tutto ciò che all'ordine dell'intelligenza non appartiene, spoglio cioè dell'animalità, o per usare il linguaggio del Cristianesimo dal quale è inspirata e guidata questa dottrina, libero dalla macchia del peccato originale. Ricostituiamo invece l'essere umano nella sua interezza, e noi avremo un soggetto fornito di un duplice sentimento, cioè di un sentimento intimo di sè e di un sentimento corporeo (2); il quale come abbiam detto precedentemente, potrà soggiacere da una parte alla passività prodottagli dall'azione del corpo, dall'altra alla passività prodottagli dall'oggetto per sè stesso inteso. Sono adunque in presenza dello spirito due beni; e poichè uno di essi, l'oggettivo, è il bene morale, è chiaro che lì appunto sta il nocciolo e la radice vera della moralità. Accade infatti che la presenza del bene soggettivo, e quindi l'istinto dell'uomo alla felicità, turbi la visione diretta e limpida del valore obbiettivo dell'ente in modo tale, che non più lo si riconosca per quello che veramente esso è. Il che implica che si pensi una forma di cognizione, la quale ritornando sull'oggetto già prima intuito si chiamerà cognizione riflessa; talchè a questo punto si presenta all'analisi psicologica un nuovo fatto degno di alta considerazione, cioè il riconoscimento di quello che prima si era direttamente conosciuto. In esso è chiaro che appaiono due elementi: la coscienza morale e la libertà. La prima è non un mero sentimento, ma un giudizio speculativo che noi facciamo sulla moralità delle azioni (3); quanto alla seconda, essa, poichè la volontà spontanea non può essere in gioco, deve ridursi a quella forma nuova di volontà, la quale ha il potere di muoversi

(1) *Trattato della coscienza morale*, capit. IV, art. III, § 3.

(2) *Storia comparata e crit.*, ecc., capit. I, art. II.

(3) *Trattato della coscienza morale*, libro I, capitolo II e *Princ. di scienza mor.*, capit. VI, art. VII.

a riflettere sopra gli oggetti percepiti, o riconoscendo semplicemente in un giudizio nuovo, che il Rosmini chiama stima pratica o giudizio pratico, le cose cognite di cognizione diretta o anche disconoscendole (1); o aderendo alla verità e affermandola, oppure mentendo col dire a sè stessa che gli oggetti non sono quel bene che sono, che non sono per lei qui e ora ciò che pur concepisce essere in sè stessi. Or questa terribile forza di dir falso il vero, di dir male il bene, di castrare agli occhi proprii quella entità che ci sta innanzi e che non può distruggersi, di crearsi un idolo mostruoso e vano, è quella che si dice Libertà.

Perciò il Rosmini non ammette che l'errore derivi da ignoranza, bensì solo da volontà, non da insufficienza della cognizione, bensì solo da incompletezza o inesattezza di riconoscimento liberamente voluta. Quando la cognizione riflessa riconosce quel che è fornito dalla diretta, vi è accordo e quindi veracità e giustizia; se no, vi è disordine e quindi disconoscimento e menzogna e ingiustizia.

Ora in tutta questa concezione della libertà si scorge un adattamento della dottrina, direi così, pura della libertà alle esigenze del sistema ideologico.

Qui, per quanto rimanga ancora la presenza dei due beni opposti, l'oggettivo e il soggettivo, la libertà non è tanto la facoltà di scelta fra essi, quanto il potere di riconoscere o disconoscere l'ente già prima appreso intuitivamente, potere che perciò si esercita unicamente nella e sulla riflessione. Non può esser quindi veramente la libertà una forza pratica, per la quale sono in diretto rapporto l'idea del bene con la risoluzione e con l'atto, ma è un nuovo atto intellettivo, un nuovo giudizio nel quale hanno radice, secondo il Rosmini, tanto l'errore quanto la colpa; e si arriva così a unificare o confondere, come nota pure il Ferri (2), la intelligenza con la volontà, la scienza con la virtù, l'errore col vizio, venendoci in tal modo attribuita la responsabilità di tutti i nostri errori: pretesa, dice il Ferri, contraria ai fatti e relativa all'ipotesi teologica d'una corruzione originale

(1) *Trattato della coscienza morale*, libro I, capit. IV, art. III: *Principio di scienze mor.*, capit. V, art. III.

(2) Op. cit. vol. I, pag. 267.

dell'arbitrio. Infatti, come s'è visto, se non ci fosse stato il peccato originale, onde vengono tutte le cattive inclinazioni, l'uomo vedrebbe e farebbe naturalmente il bene.

Ma il Rosmini stesso s'accorge che dalla libertà così intesa non può discendere l'azione; onde egli fa ricorso a una nuova forza per spiegare il rapporto dell'ideale col reale, cioè per spiegare la moralità. Ed è qui dove, come parmi, il Rosmini accoglie nella sua dottrina morale la corrente del sentimentalismo, temperando e riscaldando con esso la frigidità stoica del Kantismo. Veramente per il Kant, essendo la libertà la stessa ragion pratica, essa non aveva bisogno del sentimento per produrre l'azione; ma poichè il Rosmini, per evitare appunto questo frigido scoglio della ragione autonoma, aveva ridotta la libertà a un atto intellettivo, a una forma di riflessione, mostrava la necessità e lasciava il campo per introdurre come elemento integrante nella costituzione della moralità il sentimento. Senonchè, laddove i sentimentalisti, seguendo pur sempre l'indirizzo lockiano, ponevano il sentimento in rapporto con il piacere e costruivano perciò una morale intuitiva sì, ma con scopo eudemonistico; il Rosmini invece pone il sentimento in rapporto diretto con l'idea dell'essere, e quindi, nel mentre che ottiene il vantaggio di evitare il rigore kantiano, evita pure lo scoglio di costruire una morale comechessia subiettiva.

Dice il Rosmini: « Quando io fo un'azione volontariamente, allora mostro pure col fatto, che amo meglio di farla che di non farla, e che è amata quell'azione anche più di quell'altre, fra le quali ho forse scelto e prediletta quella..... Questo fatto ci scopre una verità importante, ed è, che noi operiamo sempre dietro un certo amore in noi prevalente agli altri amori » (1).

L'amore adunque è il vero agente o motivo perchè, secondo il Rosmini, dato esso, « l'azione dee necessariamente seguire »; talchè bisognerà indagare in che rapporto esso stia con la libertà. Se questa è, come s'è visto, facoltà di riconoscere nella riflessione il valore dell'ente appreso per intuizione diretta, è chiaro che l'amore pratico, cioè il sen-

(1) *Prc. di. sc. m.*, art. III, pag. 82.

timento onde per necessità scende l'azione, sarà in rapporto con la prima in questo senso, che, persistendo liberamente nella riflessione del valore oggettivo di un ente, cioè riconoscendolo nel giudizio pratico per quello che esso è, si accresce in me l'amor naturale che porta ogni essere intellettivo a quello; e viceversa, divertendo liberamente la mia riflessione dall'ente, o non riconoscendone che parzialmente o inesattamente il valore oggettivo, e cioè non accettandolo come buono o solo come buono in parte, io accendo o accresco l'odio contro di esso. Dimodochè se, dato il sentimento nelle sue due forme opposte, amore e odio, l'azione deve necessariamente seguire, d'altra parte sul sentimento stesso può agire e agisce di fatto efficacemente sempre la libera volontà. E può quindi conchiudersi che le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti; e che l'amor pratico è prodotto dalla stima pratica. Onde « l'uomo può accrescere o diminuire il suo amore per un soggetto, ma a condizione però che egli diminuisca la sua stima pratica per il medesimo: può esercitare la sua potenza della libera volontà sull'amore, mediante la stima » (1).

La scala adunque degli atti per i quali l'ideale viene in rapporto col reale, onde si compie la moralità, che appunto in quel rapporto consiste, è la seguente: visione intuitiva dell'essere possibile, dalla quale si trae direttamente in base al dato sensibile la cognizione particolare; seguono poi successivamente ed anche contemporanee la stima speculativa, che è il giudizio dell'ente in sè o nella sua propria entità, e la stima pratica, che è il giudizio dell'ente in rapporto con l'io. Ed è appunto in quest'ultima, in quest'atto puramente intellettuale che si esercita la libertà, per la quale la stima è buona o morale se aderisce alla stima speculativa, cattiva o immorale, se vi è disconoscimento o menzogna. A questo punto può dirsi finita l'azione nel suo valore etico, poichè indi seguono necessariamente l'affezione razionale che può essere ragionevole e irragionevole, e poi l'affezione animale, e finalmente l'atto esterno.

« Ora, dice il Rosmini, dato questo nesso naturale, dato il moto che così si propaga rapidamente quasi di anello in

(1) *Prc. di sc. m.*, cap. V, art. III, pag. 87.

anello d'una all'altra potenza dell'uomo, sicchè il formarsi del primo giudizio pratico sia per poco il medesimo che amare ed odiare, sentir piacere o dolore, operare esternamente in un modo o nell'altro, egli è chiaro altresì come deesi propagare e distendere la moralità alle varie facoltà umane, come il dovere viene imposto non solo alla prima facoltà, la sola veggente, del giudizio pratico, ma ben anco alle altre sebben cieche dell'amare e dell'agire.... Egli è vero che l'affetto per sè solo è cieco e necessario; è vero che l'operazione esterna materialmente presa non ha ragione nè intelligenza: ma l'obbligazione imposta solo alla libera intelligenza basta a sottomettere e ordinare a sè anco le affezioni e le operazioni, come quelle che sono necessarie conseguenze degli atti volontarii della mia intelligenza. La intelligenza, in quanto è volontaria, serve di occhio alle altre potenze e dalla bontà o malizia di quest'occhio dipende la bontà o reità morale di esse. — Così tutto ciò che è nell'uomo diventa morale, perchè è morale essenzialmente quella prima attività conoscitiva, da cui tutto il resto fisicamente dipende » (1).

Prezioso passo questo per il quale si conferma quel che abbiamo sopra detto, cioè la tendenza a far del sentimento e della volontà altrettante potenze dipendenti o derivanti dall'atto intellettivo, a considerar l'intelligenza come la vera e l'unica facoltà primordiale.

Per tutta quella serie di atti, o meglio per quello che ne segna l'apice cioè per la stima pratica, si mettono in rapporto il mondo ideale col reale, producendosi così il nuovo mondo, cioè il mondo morale. La moralità implica pertanto il discendere direi così, dell'ideale nel reale, l'attuazione dell'ideale, cioè dell'essere quale si rivela all'intelletto, cioè dunque della verità. Vivere nella verità, operare la verità, ecc. o la formula suprema. Ma poichè, come il Rosmini ha determinato nella ideologia, la verità cioè l'ente ideale è principio di moralità per il titolo suo che è l'ordine; e poichè ancora il rapporto di esso con il reale si compie per un atto intellettivo-pratico che è la stima pratica, così vien determinata in forma chiara e logicamente dedotta la for-

(1) *Filosofia del diritto: sistema morale,* sezione I, capitolo IV.

mula rosminiana che suona: riconosci praticamente l'essere nell'ordine suo.

Così pare al Rosmini di avere anzitutto costruita una morale obbiettiva, perchè egli trae il titolo della obbligazione non più dal soggetto, o senziente o pensante o libero che sia o che lo si consideri, ma dalla natura intima dell'oggetto, la cui nozione ha un valore assoluto, quantunque esso non sia per questo un bene assoluto —; di aver anche, distaccandosi dallo spiritualismo francese e dal platonismo, determinato il titolo della obbligazione e la vera natura del bene —; di aver infine resa pratica la formula per l'efficacia del sentimento, sebbene questo supponga a sua volta l'azione dell'intelletto.

Dato ora questo concetto della moralità e del bene, noi dobbiamo domandarci pure qual valore di conseguenza assumono la persona umana e il diritto.

La persona umana, non potendo esser data se non da ciò che vi è di essenziale, di veramente costitutivo nell'uomo, ci sarà fornita da un principio che risponda a questi requisiti:

1.° che anzitutto sia supremo « cioè tale che nell'individuo non se ne trovi un altro che gli sia sopra, ond'egli mutui l'esistenza, anzi tale, che, se vi sono nell'individuo degli altri principii, questi dipendan da lui e non possan sussistere in quell'individuo se non pel nesso che hanno con lui » (1);

2.° che sia incomunicabile « perchè l'individuo non può comunicarsi senza cessar di essere quell'individuo ch'egli era prima, e allo stesso modo dee intendersi l'incomunicabilità del soggetto e della persona »;

3.° che infine sia attivo, tale cioè che da esso parta tutta la passività e tutta l'attività dell'individuo (2).

Ed è chiaro, per tutto quello che fu esposto precedentemente, come a tali condizioni non possa soddisfare se non che quel principio dell'operare oggettivo, nel quale si è fatta consistere la libertà, e dal quale dipendono per nesso dinamico le altre potenze umane. Ma, soggiunge il Rosmini, completando il suo concetto, oltre il nesso dinamico, « avvi ancora un nesso morale, avvi una superiorità di diritto della persona sopra tutte le altre potenze della natura umana.

(1) *Antropologia*, libro IV, capo VI.
(2) *Antropologia*, libro IV, capo VI.

— Questa superiorità di diritto, questa eccellenza morale che innalza la personalità umana al di sopra di tutta la natura, dee necessariamente scaturire da quel fonte stesso onde procede ogni morale, ogni diritto. — È il lume della ragione la sorgente del diritto, del bene e del mal morale » (1).

È adunque sempre non tanto veramente nella libertà, quanto piuttosto nell'idea dell'essere la radice e il fondamento della moralità come della personalità umana; è il principio intellettivo quello supremo incomunicabile attivo che si trova in essa; « perocchè il principio intellettivo, che non è diverso dal principio volitivo, è ciò che vi ha di più eccellente, di supremo nella natura umana » (2).

In tutta questa dottrina, come si vede, il Rosmini si è discostato molto dal Kant: per l'uno la personalità umana è fornita dall'ente ideale, per l'altro è data dalla ragione stessa legislatrice, cioè dalla libertà; e se anche l'uno e l'altro si accordano nel riconoscere un valore di fine in sè, non di mezzo, alla persona umana, pure l'uno lo deduce dalla nozione assoluta dell'ente ideale, l'altro lo fa consistere, lo ripone nel valore assoluto della libertà.

Di qui anche si capisce come diversamente venga dal Rosmini concepito il diritto. Il Kant infatti non trova altra ragione determinante del diritto che la coesistenza della propria libertà con quella di tutti gli altri, ponendo così la libertà come unico diritto primitivo, cioè tale che appartiene all'uomo per il fatto solo che è uomo. E poichè a ottener la coesistenza della libertà di ciascuno con quella di tutti è indispensabile la coazione, il Kant arriva a esprimere la formula del diritto in questa maniera: una coazione universale, che protegga la libertà di tutti (3). Qui adunque anche il concetto di diritto è tratto dalla natura della stessa personalità umana e quindi dalla libertà, e la sua esistenza implica con l'elemento essenziale della coazione pur quella della società. Invece il Rosmini dice: « l'attività personale è la suprema di tutte le attività, anche fisicamente considerate, perocchè ella domina di fatto tutte le altre, adoperandole

(1) *Antropologia*, libro IV, capo VII, art. II.
(2) *Antropologia*, libro IV, capo VII, art. II.
(3) Cfr. Carle, *La vita del diritto*, pag. 307 (Torino, Bocca).

come strumenti e mezzi a sè stessa » (1); perciò in essa risiede di fatto il diritto. Ma tale attività personale a sua volta, come abbiam visto, è determinata e acquista valore per l'idea dell'essere, per il lume di ragione; onde è questo in ultima analisi come dice anche espressamente un passo citato, la sorgente pure del diritto.

Del quale poi il Rosmini determina particolarmenie gli elementi costitutivi e la natura. Delle azioni umane, egli dice, alcune dipendenti dalla libertà sono obbligate dalla legge morale, altre invece, pur dipendenti dalla libertà, escono fuori di quel campo d'obbligazione, sono cioè lecite. Ora la liceità dell'azione è, insieme all'attività personale, elemento precipuo costitutivo del diritto: non la liceità, s'intende, che risulta dalle leggi esterne dello stato, ovvero tutt'al più dalla immunità della coazione naturale (2), bensì quella che è intrinseca all'atto e che per ciò risulta dalla legge morale. Ma non basta: un altro elemento, e importantissimo, entra nella costituzione del diritto: « la parola diritto indica ancora qualcosa di più di ciò che è semplicemente lecito: indica una certa autorità o potestà di operare, non una semplice libertà; e l'idea di autorità o podestà involge una relazione ad altri uomini. Questa relazione è formata dalla stessa legge morale, la quale nel tempo stesso che accorda ad una persona libertà di operare, proibisce alle altre di turbare quella operazione » (3).

Da questo tuttavia non si deve trarre la illazione che il Rosmini faccia intervenire la società nella definizione generale del diritto; perchè anzi il Rosmini dice esplicitamente che, per concepire il diritto, non pure non è necessario lo stato di società, perocchè i diritti esistono anche fra due individui della specie umana, che non hanno formata fra di loro società alcuna, ma nemmeno è necessaria una reale coesistenza, bastando, perchè ci possa esser l'idea del diritto, anco un solo individuo della specie umana, purchè questi si prenda a considerare in relazione ipotetica con degli altri suoi simili possibili (4). Il diritto adunque per la sua

(1) *Filosofia del diritto: della natura del diritto,* capo II, art. 3.

(2) *Filosofia del diritto: della natura del dir.,* capo I.

(3) *Filosofia del diritto: della natura del diritto,* capo I.

(4) *Filosofia del diritto: della natura del diritto,* capo II, art. 17, nota 2.

esistenza richiede come elemento costitutivo una relazione dell'individuo umano ad altri individui, ma una relazione anche puramente ipotetica, non ancora una società: il diritto esiste fuori e prima di questa.

Riassumendo ora gli elementi costitutivi del diritto in una definizione, ne risulta che « il diritto è una facoltà personale di godere un bene lecito che da altre persone non dee esser guastato » (1).

E per le cose dette appare che il fondamento del diritto, o lo si consideri nell'elemento della liceità o in quello della esigenza del rispetto, deve sempre rintracciarsi nel lume di ragione, cioè nell'ente ideale. Alla stessa maniera che esso obbliga di agire riconoscendolo nell'ordine suo, così permette anche implicitamente tutte quelle azioni che non siano disconoscimento di lui stesso. Onde si capisce esser vero quel che il Rosmini assevera, cioè che il dovere precede il diritto e che non ad ogni dovere corrisponde un diritto. Perocchè il dovere ha una esistenza sua propria, venendo imposto dall'oggetto, e, come l'oggetto ha un essere dal soggetto umano indipendente, così il dovere ha un'esistenza indipendente dal diritto; e del pari, se uno degli elementi costitutivi del diritto è la coesistenza anche ipotetica con altri individui, ne verrà che, dove non può esistere relazione con altro uomo o con altra persona, non vi può esser diritto, e non vi saranno quindi diritti corrispondenti ai doveri verso la verità impersonale, cioè verso quell'elemento che rende rispettabile la persona, e verso me stesso considerato oggettivamente (2).

Da tutta questa dottrina scaturisce come importante conseguenza la seguente, che fra i doveri morali hanno speciale carattere quelli che corrispondono a diritti, onde vengon chiamati giuridici, e che, avendo essi per oggetto di rispettare o sia di non togliere o guastare un'attività propria di un'altra persona, includono una specie di esteriorità o, per usare col Rosmini una parola latina, di alterità.

Il diritto adunque serba nella filosofia rosminiana quel medesimo carattere idealistico e ontologico, che il dovere;

(1) *Filosofia del dir.: della natura del dir.*, capo II, art. 9.
(2) *Filosofia del dir.: della natura del dir.*, capo III, art. 3.

cioè il Rosmini trae il diritto dalla natura dell'ente ideale, indipendentemente non pure da qualunque dato sperimentale che possa venir fornito dal fatto sociale e storico, ma anche da qualunque elemento soggettivo razionale, come era nel sistema kantiano.

Alla stessa maniera che, contro alle dottrine morali dell'empirismo e del razionalismo, le quali agli occhi del Rosmini avevano in comune la macchia di voler trarre la legge e il dovere dal soggetto, egli aveva levata la formula nuova dell'idealismo ontologico; così nella filosofia del diritto alla scuola giuridica del Grozio, all'empirica dell'Hobbes e alla razionalistica del Kant egli contrappone una teoria, che, in stretta dipendenza dalla dottrina morale e quindi dalla metafisica, serba sempre i caratteri del medesimo idealismo ontologico. In una cosa tuttavia si accordano il Rosmini e il Kant, cioè in un presupposto fondamentale o meglio forse nell'indirizzo complessivo della Filosofia del diritto. Tanto l'uno quanto l'altro considerano l'individuo come avente valore per sè stesso, o che la società si consideri, come fa Kant, come la condizione esterna nella quale il diritto si svolge, o che col Rosmini la si consideri come uno degli stati « nei quali avviene all'uomo di ritrovarsi nella presente vita » (1). E il Rosmini ne trae che i diritti individuali non solo devon bene distinguersi dai diritti sociali, ma che anzi essi « rimangon sempre il rudimento e come il corpo degli stessi diritti sociali » (2).

Si pongon dunque così le basi filosofiche di dottrine schiettamente individualistiche e liberali, se queste non fosser limitate, o temperate almeno, dalla sempre grave preoccupazione religiosa, alla quale in questo caso si aggiunge l'efficacia della tradizione aristocratica, propria di casa Rosmini, e il rispetto verso il passato.

Infatti il Rosmini, dopo d'aver affermato il diritto della persona umana e che essa non può esser mai sacrificata a libito di chicchessia, distingue un nuovo aspetto sotto cui può venir considerato l'individuo, cioè l'aspetto di cosa, dal quale derivano i rapporti e i vincoli proprii delle cose

(1) *Filosofia del dir.: diritto derivato;* parte I: *diritto individuale.*
(2) *Filosofia del dir.: diritto derivato;* parte I: *diritto individuale.*

che i vincoli di proprietà. Ma, poichè l'uomo nell'usare del proprio simile deve, osserva prontamente il Rosmini, imporsi un limite determinato dalla legge del rispetto personale, così meglio che proprietà, si dirà dominio o signoria il potere limitato e accompagnato da moral rispetto che ha l'uomo di usare delle persone che gli appartengono. E in vero non si potrebbe sopportar di udire che l'uomo abbia la proprietà d'un altro uomo; all'incontro non offende punto i nostri orecchi il dire che l'uomo abbia il dominio ovvero la signoria sopra altri uomini (1). In questa maniera pare al Rosmini di comporre la tradizione con la rivoluzione, il principio aristocratico col democratico.

Ma la necessità della conciliazione di elementi opposti meglio ancora si presenta e vien dal Rosmini affrontata e vinta quando, volendo con la filosofia spiegare il Cattolicismo, egli per mezzo di nuove considerazioni e deduzioni tratte dal principio razionalmente posto della morale e del diritto, integra in una più complessa costruzione la sua dottrina etica.

Noi abbiam visto precedentemente come il mondo morale risulti, secondo il Rosmini, da un rapporto fra l'ideale e il reale, o in altre parole che la moralità consiste in un riconoscimento pratico dell'essere nell'ordine suo. — Ma quando si dice che dovere morale è quello di riconoscere nella realtà il valore dell'ente ideale, non si dice con questo, che l'ente ideale avente un valore obbiettivo, sia pure un bene assoluto, o meglio, per usar le parole stesse del Rosmini, che la nozione assoluta di bene, contrapposta alla nozione relativa, sia la stessa cosa che il bene assoluto contrapposto al bene relativo. La nozione di bene è quanto dire l'idea, ossia il concetto del bene; il bene invece significa il bene stesso reale (2). Onde la formula suprema di morale vuol dire, che dover nostro è quello di aderire praticamente alla nozione assoluta di bene, non alla nozion relativa; di riconoscere nel fatto, nell'opera il valore che obbiettivamente si vede nell'essere ideale o nell'idea dell'essere, senza che con questo si riconosca aver quell'ente un valore di bene assoluto.

(1) *Filosofia della politica,* libro I, capo III.

(2) *Principii di scienza morale,* capit. III, art. VII.

Agli enti ideali obbiettivamente considerati si può sempre applicare ugualmente la nozione assoluta di bene, poichè questa si trova, dice il Rosmini, realizzata e verificata egualmente nel bene tenuissimo e nel sommo; ma non si può dir con proprietà che ciascun ente ideale sia un bene assoluto. Siccome gli enti ideali hanno una gradazione, un ordine fra loro, a ciascuno si potrà bensì applicare la nozione assoluta di bene, ma non potrà essere Bene assoluto se non ciò che è l'Ente assoluto. « La distinzione, nota il Rosmini, fra il bene e l'idea o nozione di bene risponde alla distinzione fra l'essere e l'idea dell'essere. L'idea dell'essere è il medesimo che l'essere possibile o, come ancora io soglio chiamarla, l'essere iniziale.... Come dunque v'ha questa distinzione fondamentale fra l'essere in potenza, principio della cognizione, e gli esseri in atto, oggetti della cognizione; così v'ha la distinzione parimente fondamentale fra la nozione del bene o bene in potenza, e il bene stesso in atto » (1).

Adunque bene assoluto non può essere se non ciò che ha tutto l'essere o meglio ciò che è tutto l'essere: l'essere insomma compito e perfetto. E questo bene assoluto, che essendo l'origine di tutte le cose è il fonte di tutti i beni altresì, e, come dice S. Agostino, è il bene d'ogni bene, questo essere completo e assoluto chiamasi Dio.

Ma alla nozione di quest'Essere assoluto noi non possiamo arrivare per nessuna esperienza, perchè non v'è esperienza che ce ne presenti la realtà nè che ce la renda sensibile; per conseguenza noi non possiamo determinare la sua idea come quella degli esseri finiti. Onde accade che nella ideologia si arriva all'Assoluto essere sussistente, non già come alla condizione necessaria per renderci conto delle cose, bastando a questo scopo la intuizione dell'essere possibile, bensì come all'assoluta condizione di tutta la certezza e di tutti gli enti dei quali noi siamo certi (2); dimodochè di Dio non si può aver un'idea positiva, per ottener la quale bisognerebbe, dice il Rosmini, empirla e quasi imbottarla di tutte l'altre cose che si conoscono po-

(1) *Principii di sc. mor.*, capit. III, art. III, nota.
(2) *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, §§ 1238, 1414, 1415.

sitivamente, e queste sono la natura e l'uomo, ma bensì semplicemente negativa e simbolica. Allo stesso modo nella morale Dio vien concepito non come il punto di partenza bensì come il punto d'arrivo, come l'Essere assoluto e perfetto che è condizione assoluta di tutto il bene e di tutti i beni di cui abbiamo nozione. Cosicchè Dio, alla stessa maniera che si distingue chiaramente dal reale, si distingue pur chiaramente dall'ideale, non potendosi per nulla identificare, come nella dottrina di Malebranche. con l'essere ideale e sommamente indeterminato.

Noi, come s'è detto, non possiamo positivamente indicare che cosa sia Dio, ma negativamente ce lo possiamo rappresentare come l'Ente assoluto completamente determinato. Egli poi, essendo l'Essere assoluto, è pure il Bene assoluto; essendo tutto l'essere è tutto il bene; onde in lui si devono raccogliere e unificare tutte le forme dell'essere e tutti i beni. Ma le forme dell'essere son tre: reale, ideale, morale, cioè l'essere stesso sussiste in modo reale (attivo), in modo ideale (conoscibile) e in modo morale (attivo-conoscibile). Di pari v'ha la forma reale, v'ha la forma ideale, v'ha la forma morale del bene (1). Ma le tre forme dell'essere sussistono in Dio nell'unità dell'essenza, onde Dio è l'essere stesso universale, non più come è nella mente umana nello stato di mera possibilità, ma in quella di perfetta attualità; e quindi in lui, che è tutto l'Essere attuato, è pure tutto il Bene e tutta la moralità. Dimodochè se, come abbiamo visto, il titolo dell'obbligazione si deve ritrovare nell'ordine intrinseco dell'essere ideale, e se questo si attua assolutamente in Dio, noi dovremo in Dio appunto trovare la ragion prima della moralità, il titolo vero dell'obbligazione. Infatti la formula data precedentemente poteva si comandare in modo assoluto, ma non porgeva un oggetto assoluto del comando, non essendo l'essere ideale bene assoluto ma nozione assoluta di bene. Eppure chi voglia dare un saldo appoggio alla morale, deve presentare una formula che non solo comandi assolutamente, ma che abbia anche un oggetto assoluto di comando. Perocchè, se il comando, pur essendo in sè assoluto, non si riferisse a un oggetto assoluto, non potrebbe

(1) *Storia comparata critica*, ecc., capo VIII, art. III, § 7.

aver forza assoluta. « mancherebbe nella sua applicazione di un oggetto che fosse capace di ricevere in sè la forza assoluta del comando e di cavare, per così dire, quella forza di potenza in atto. Ella è dunque indeclinabile condizione, a render possibile una morale, che vi abbia un bene diverso da esso, un bene vero e proprio dell' uomo, e assoluto: quale sarà questo bene, tale sarà l'obbligazione; dato un bene non assoluto, mai non si troverà modo di spiegare il fatto di un' assoluta, incondizionata, mai sempre inviolabile obbligazione; senza cui la morale non è morale » (1).

Ne viene di conseguenza che da Dio deriva la legge morale e, per l'efficacia dell'essere ideale che nell'intelligenza umana si rivela, e per il fatto che l'uomo è ordinato appunto alla fruizione del bene assoluto cioè di Dio, deriva pure tutta la dignità dell'uomo. Laonde questi, perchè in sè contiene nel lume di ragione il principio del supremo fine, è fine a sè stesso; e il suo amore è perfettamente buono, perfettamente morale, quando si rivolge a quell' ultima altezza, « poichè allora si ama l'essere, e lo si ama nel suo ordine, e si ama l'ordine dell' essere compiutamente, conciossiachè l' ordine dell' essere non è compiuto, se non ascendendo al principio dell' ordine stesso, ascendendo a quell' Essere, nel quale e pel quale sono e stanno tutti gli esseri » (2).

Iddio adunque nel sistema rosminiano non tanto completa l'ordine morale, quanto anzi lo crea e lo rende possibile: una morale indipendente dal principio teologico, sia pur anche idealistica, non può reggersi, perchè non può avere un oggetto assoluto di obbligazione, il qual solo rende efficace il comando anche assoluto. La esistenza di Dio non è, come nel sistema kantiano, un postulato della ragion pratica, o la condizione assoluta per render possibile l'accordo della felicità con la virtù, l'attuazione del sommo bene; ma è il vero e l'unico fondamento dell'etica, il vero oggetto della moralità. E ha ragione il Cristianesimo, quando pone per principio supremo l'amore di Dio: « Iddio è l'essere: in

(1) *Storia comp. critica*, ecc. capo VIII, art. III, § 7.
(2) *Principii di scienze morali*, capo IV, art. VIII.

lui e per lui solo nella morale perfetta si debbono apprezzare tutti gli enti creati. Il riconoscimento pieno di Dio è tutta la morale cristiana: lo stesso amore del prossimo si riduce in questa morale all'amore di Dio; perocchè il prossimo si ama in Dio e per Iddio: e ciò appunto perchè le cose si amano come sono: Iddio che è assolutamente si ama assolutamente; il prossimo che è relativamente si ama con amor relativo » (1). Cioè le cose si riconoscono e si amano nell'ordine loro, e Iddio si riconosce e si ama assolutamente.

Così nella affermazione dell'Essere assoluto, nel quale si unificano le tre forme essenziali e distinte di manifestazione dell'essere, si concordano pienamente la religione e la filosofia, la tradizione cristiana e lo spirito razionalistico.

Dopo tutto questo si intende come il problema della sanzione, di massima importanza per gli altri moralisti, o razionalisti o sperimentalisti che siano, diventa di secondaria importanza e di chiara soluzione nel sistema rosminiano. È noto come le soluzioni date al problema, a cominciar dagli Stoici i quali più attivamente lo discussero, e venendo fino al Kant e allo Spencer, si posson ridurre a due: o si mostra che deve esistere un accordo, se non in questa, in un'altra vita, oppure, riducendo la virtù a beneficenza e ad amore del prossimo, si cerca di far derivare la felicità dalla virtù. Lo Schopenhauer dice che i filosofi che tentan questa derivazione non ci danno che sofismi; noi vedremo in altra parte del lavoro come e per quali vie tale derivazione fu tentata. Quel che ora importa di constatare gli è, che quel problema ha una pronta e soddisfacente soluzione nel sistema rosminiano, che pone Dio fondamento e oggetto della legge morale. Essendo Iddio tutto il bene, egli unisce in sè la virtù e la felicità, ed essendo bene infinito è pure infinito compenso a tutti i mali, che comparati alla fruizione infinita dileguansi come la quantità evanescente; essendo un bene eterno, gli anni della vita mortale, comparati colla eternità della fruizione, sono l'infinitesimo che si annulla. Ma come, può domandarsi, si compie questo raggiungimento e questa fruizione del bene assoluto?

(1) *Storia compar. critica*, ecc., capitolo VIII, art. III, § 7.

L'uomo per il lume di ragione, per l'essere ideale che è una appartenenza divina, una prima sebben tenue comunicazione di Dio all'uomo, può nella vita presente riconoscere volontariamente questo bene assoluto tanto quanto il conosce, più che il verrà conoscendo e percependo; quando poi allo spirito umano si presenti tutta l'Essenza divina, egli, che con l'operar virtuoso l'ha prima liberamente riconosciuta, pur in modo incompleto, deve a un tempo amarla e fruirla, e in questa fruizione piena dell'essere assoluto è la piena beatitudine. Dimodochè in un tale atto lo spirito umano apprezza e gode Dio non perchè bene nostro unicamente, ma perchè bene in sè; vale a dire che nel mentre stesso che egli è virtuoso, avendo voluto e continuando a volere l'assoluto bene, è pur meritoriamente felice; « nel primo atto adunque, col quale il giusto apre gli occhi a vedere il volto divino, lo stima e l'ama per quel che vale; è morale, è virtuoso, è, coll'atto stesso, senza fine felice » (1).

Qui pure pertanto si arriva dal pensiero filosofico alle medesime conclusioni che prima, cioè a riconoscere come veri i principii della morale cristiana, nella quale « il problema dell'accordo delle virtù e della felicità viene sciolto a pieno e senza alcun incomodo ». E ancora aggiungeremo, come da questo sistema scaturisca un principio che poi in fondo vedremo germogliare anche da altri opposti, cioè che l'elemento eudemonistico non può entrare come elemento costitutivo di un atto relativo di moralità, bensì solo di una moralità assoluta; che se, come accade nella morale dello Spencer, si sposta il punto di vista dallo spiritualismo al naturalismo, si deve pure arrivare alla conclusione che il piacere e la felicità non possono aver valore costitutivo di moralità se non appunto che in una concezione assoluta di essa.

Posto ora Dio, cioè l'Essere assoluto, come unico e vero fonte, unico e vero oggetto della moralità, si capisce come debba essere completato il concetto del diritto e della società. È vero quel che è detto nell'Antropologia, che il lume di ragione cioè l'idea dell'essere è la sorgente come del bene e

(1) *St. comp. crit.*, cap. VIII, art. IV, § 7.

del male morale così anche del diritto, ma è pur vero e certo che l'essere ideale o possibile, elemento divino che è negli esseri intelligenti, si attua assolutamente in Dio: onde questi, che è l'unico Legislatore, è pur l'unico Signore, e «non v'hanno Signori fuori di lui. Poichè egli è troppo manifesto che ciò che non è, non può dominare» (1). Iddio adunque, essendo l'Essere assoluto e la verità sussistente, la causa delle creature e loro creatore, la santità e la beatitudine essenziale, attuando cioè nella propria unità le tre forme dell'essere, esercita un supremo e assoluto dominio sul genere umano, ed è perciò stesso la fonte del diritto. Onde accade che pure esista naturalmente e anteriormente a qualunque altra forma di società quella di Dio cogli uomini, cioè la teocratica, la quale costituisce «il saldissimo fondamento di ogni altra società, a tal che niun'altra può ricevere altronde, che da questa prima e divina, stabilità e consistenza» (2).

Bisogna per conseguenza distinguere la società naturale esistente fra gli uomini per il fatto solo che essi hanno come scopi della loro attività tre beni identici per tutti, corrispondenti alle tre forme dell'essere, cioè la verità la felicità la virtù, dalla società teocratica, di cui la prima non è che un disegno o il principio, e che si attua quando Dio si comunica all'uomo non più soltanto nella forma ideale che è quella della possibilità, ma pur nella forma reale in cui giace la susssistenza dell'ente. Noi abbiam visto infatti che Dio è l'essere stesso attuato, l'ideale reale, l'essere pieno; onde si vede che nella società umana naturale non ci può essere una tale Comunicazione con Dio e quindi una società teocratica: come l'accordo completo della virtù con la felicità non si può avere che in una intuizione soprannaturale di Dio, così la vera società teocratica non si compie se non in un ordine soprannaturale: come la moralità perfetta consiste in un rapporto intimo fra Dio e l'uomo; e come il Bene assoluto è la sussistenza dell'Ente o l'Ente sussistente, così la società teocratica è la sussistente e piena comunione di Dio con gli uomini, Ma, sempre continuando il

(1) *Filos. del dir.: dir. sociale*, libro II, sez. I, capo 1.
(2) *Filos. del dir.: dir. sociale*, introduz.

medesimo parallelo, come il Bene assoluto e sommo non si raggiunge, non si attua che in un ordine soprannaturale e in un'altra vita; così in un ordine soprannaturale, o per usar le parole della Chiesa e ripetute dal Rosmini, non più solo per il lume della fede e della grazia, bensì della gloria, si costituisce e si compie la reale comunione di Dio all'uomo, cioè la società teocratica.

In tutta questa dottrina, come si vede, è forte la influenza delle scuole cattoliche. L'ordine soprannaturale, continua il Rosmini, in cui si attua la società teocratica potrebbe credersi, per quel che s'è detto, che si compia solo fuor della vita, invece no: esso si compie già in questa per l'opera della grazia prima e meglio ancora dell'incarnazione poi: per la prima Iddio si dà all'intimo sentimento dell'uomo, il quale così acquista il sentimento di Dio e la facoltà di operare secondo esso; per la seconda, e quindi per l'Uomo-Dio, si ha non pure la percezione di tutto l'Essere, ma la percezione totale di tutto l'Essere, e cioè la perfetta comunione di Dio agli uomini, non compiuta dall'uomo, che sarebbe stato impossibile, ma da Dio stesso, dal Verbo che si è fatto carne, dall'Uomo-Dio, dal Cristo, Così venne fondata la Chiesa, la quale « non è altro che la società del genere umano realizzata e compiuta dal Cristo » (1), e abbraccia nel suo seno non pur quelli che si tengono uniti al corpo della Chiesa (società visibile), ma anche quelli che sono uniti solamente al suo spirito (società invisibile). Da tutte queste conclusioni il Rosmini ricava i diversi diritti della Chiesa, che sono di esistenza, di riconoscimento, di libertà, di propagazione, di proprietà; ed essa in ultimo ci appare come quella che è destinata a raccogliere gli uomini sbrancati, formandone un corpo ordinatissimo. « E allorquando di tutta l'umana specie sarà fatto un solo ovile, con un solo pastore, secondo la promessa del suo Salvatore e organizzatore, allora l'opera della creazione sarà compita, la destinazione della stirpe adamitica sopra la terra sarà raggiunta: e l'umanità sarà oggimai quella città felice di cui profetò Daniele: *Et vocabitur Ierusalem civitas veritatis* ».

(1) *Filosofia del diritto: diritto sociale*, libro II, parte I, sezione II, cap. I, articolo II, § 3.

Ma se la società teocratica si attua nell' unione con Dio ed è divina, ve n'è un'altra pure, di cui quella è la forma soprannaturale, cioè la società domestica. Questa, avendo per fine prossimo lo sviluppo della natura umana nella piena unione delle due forme, in cui essa sussiste, si chiamò naturale. E l' una e l'altra società, o in modo soprannaturale, come nella prima, o in modo naturale, come nella seconda, hanno dunque per scopo dei beni veri e hanno quindi dei veri diritti.

Invece la società civile, che è un'unione di famiglie o di padri di famiglia, che si vien formando per la volontà dell'uomo e per il bisogno di provvedere a certe vertenze che possono insorgere tra famiglie, non può aver per fine prossimo il diritto, ma solo, dice il Rosmini, la modalità dei diritti, cioè la eliminazione degli ostacoli e la disposizione conveniente dei rapporti reciproci, acciocchè le due prime società, la teocratica e la familiare, conservino, aumentino, fruiscano i beni e i diritti loro propri (1).

« La società civile è, così la definisce il Rosmini, l'unione di un certo numero di padri, i quali consentono che la modalità dei diritti da essi amministrati venga regolata perpetuamente da una sola mente e da una sola forza (sociale), alla maggior tutela e al più soddisfacente uso dei medesimi ». La società civile adunque non fonda il diritto, il quale le preesiste; essa nasce per una convenzione stabilita fra gli uomini, che determinano per tal modo dei regolamenti e delle leggi; ma essa non può aver altro scopo che l'attuazione di un fine in qualche modo estraneo a sè stessa, cioè del fine della società domestica e della teocratica, in pro delle quali essa fu costituita e alle quali essa deve servire (2). La società civile deve esternamente riflettere la interna degli spiriti e anzi promuoverla, perchè questa appunto è il fine di quella. E la società esterna tanto meglio è costituita quanto più sinceri sono gli esterni vincoli degli uomini, cioè quanto più fedelmente essi rispondono ad altrettanti vincoli o ad altrettante affezioni dei loro animi (3).

(1) *Filos. del dir.: dir. sociale*, libro IV, parte III, sez. I. capit. 1, artic. 7 e cap. II, art. 5.

(2) *Filosofia della politica*, libro I, capo 13.

(3) *Filosofia della politica*, libro II, capo 6.

E così la società non può esser altro che un mezzo per ottener quel fine remoto che può con una parola sola dirsi l'appagamento, e che per la sua stessa natura risiede in ciascun individuo componente la società. «Gli individui sono necessariamente il fine della società» (1), e perciò al governo sociale non solo spettano uffici puramente negativi, come quelli di non mettere agli individui che compongono la società alcun ostacolo pel quale essi siano impediti o minacciati nel conseguimento del vero bene umano, o anche di togliere, per quanto sia in suo potere, tutti gli ostacoli che impacciano gli individui nel conseguimento di detto bene; ma tocca bensì pure di cooperare a far sì che gli individui siano avviati e mossi direttamente all'acquisto di esso bene.

Senonchè, come le società domestiche hanno per loro tendenza un proprio egoismo, che viene temperato dalle società civili, queste sono infette da un egoismo nazionale, che oggi specialmente, dice il Rosmini, vige, cresce, invade tutto, crede di poter tutto, si irrita e innaspra ad ogni sospetto, che gli sia messo alcun modo, alcun freno. Ma esso egoismo riceve sempre più freno dalla legge di giustizia universale, propria della società teocratica, e dal progresso della carità universale, predicate incessantemente e l'una e l'altra dalla Chiesa di Cristo. Dimodochè può concludersi, che, come l'ordine soprannaturale informa di sè l'ordine naturale, così anche la società teocratica deve informare di sè la società civile, la quale attingerà da quella la compiuta giustizia e si purgherà di ogni spirito d'ingiustizia (2).

Ora tutta questa deduzione della dottrina giuridica e sociale dal diritto divino parrebbe in contrasto con la teoria di carattere razionalistico puro della morale e del diritto esposta precedentemente, se non ci porgesse il Rosmini stesso il modo onde chiarire in una sintesi finale gli elementi del sistema.

Da Dio vien tutta la moralità e tutto il diritto; ma due son le vie per le quali a lui si ascende: idealmente per il lume di ragione, cioè per l'idea dell'essere, che è divino, oppure positivamente per la Chiesa di Cristo (3).

Come, seguendo il lume di ragione, si arriva a unificare

(1) *Filosofia della politica*, libro II, capo 10.
(2) *Filos. del dir.*: Appendice, conclusione.
(3) *Filos. del dir.*: Appendice, conclusione

in Dio, nell'Essere assoluto, le tre forme dell'essere; così nella Chiesa per la grazia e per l'Incarnazione si compie e si attua quella perfetta unione che è, per usare un bisticcio illuminante, la realizzazione dell'ideale e l'idealizzazione del reale, cioè l'Essere pieno. Così vi è perfetto accordo tra le conclusioni a cui arriva la ragione e le dottrine insegnate dalla tradizione cattolica; così si compie la conciliazione desiata fra scienza e fede, fra libertà e autorità; e così inoltre si riesce a evitare da una parte l'idealismo soggettivo, che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all'idea; e dall'altra l'errore contrario del misticismo, che pretende esser l'uomo per natura in comunicazione con la realtà di Dio. Tenendo ben distinti l'ideale dal reale, e facendo consistere la moralità in un rapporto fra l'uno e l'altro, Iddio, che non è l'essere relativo ma l'Essere assoluto, non l'essere possibile ma l'Essere reale, non il reale relativo ma il Reale assoluto, è pure la Moralità piena, cioè il Bene assoluto, e quindi è la perfetta unificazione del bene ideale e del bene reale, dell'oggettivo e del soggettivo, della virtù e della felicità. E questa unificazione, a cui la libera ragione ci porta e che sarebbe, data la natura umana, oggetto di continue incompiute aspirazioni, la Chiesa ci insegna essersi attuata nel Cristo e accadere di continuo in lei. La Chiesa così, per autorità di tradizione e di ragione, ci appare la via, la verità, la vita; ed essa, raccogliendo nelle sue braccia quanti hanno lume d'intelletto compie per loro in sè, con l'opera della grazia e dell'Incarnazione, l'accordo e l'unificazione del reale e dell'ideale. Che essa dunque si estenda a tutti gli uomini, a tutte le terre; perchè essa sola attua il regno di Dio, opera la verità, dà la salute.

E ora, raccogliendo la fila della esposizione, cerchiamo brevemente di riassumere e determinare i caratteri della morale rosminiana, che più parmi interessino per la nostra analisi critica.

Determiniamo essi caratteri per rispetto al metodo, alla natura della moralità, al valore dato all'uomo.

Anzitutto mi sembra opportuno richiamare l'attenzione su questo fatto, cioè che la dottrina morale è svolta del Rosmini in dipendenza della gnoseologia e della metafisica;

e che egli trae il principio supremo dell'etica dallo stesso principio supremo della gnoseologia e della metafisica. L'idea dell'essere come ci dà la soluzione del massimo problema, al quale si trovava la filosofia ai tempi del Rosmini, quello della origine della conoscenza, così ci dà pure la soluzione del problema morale; e, come l'essere ideale ci riconduce all'Essere assoluto che nella sua unità comprende l'ideale, il reale, il morale, così noi passiamo dalla nozione assoluta del bene al Bene assoluto.

Che se, come è certamente vero, il metodo, onde una ricerca è fatta e procede, basta a chiarirci sul carattere e sul valore del suo punto d'arrivo, abbiamo noi già, per questo solo fatto, argomento sufficiente per giudicare l'etica del Rosmini in rapporto con l'indirizzo più recente degli studi morali. Tanto più quando, ricordando alcuni dei punti sui quali m'è parso di dover insistere, si pensi che il procedimento deduttivo, con cui il Rosmini conduce la sua ricerca, è sostenuto e direi così spalleggiato da alcuni principii direttivi fondamentali, all'osservanza dei quali il filosofo roveretano deve in gran parte la simmetria e l'organicità solida e, direi così, diafana del suo sistema: cioè: la distinzione dell'ideale dal reale, la conciliazione della scienza con la fede o della filosofia con la teologia. Ma di questi due principi il secondo è in stretta dipendenza del primo, perchè dev'esser riuscito, parmi, evidente che la conciliazione appunto non sarebbe stata possibile, se non che tenendo sempre chiara e fissa dinnanzi alla mente quella distinzione. Ora appunto dalla natura del metodo e del principio, oserei dire, illuminante del sistema, discendono in gran parte gli altri caratteri che si riscontrano nella dottrina morale rosminiana.

La quale infatti è per necessità intuitiva: cioè il Rosmini crede che, come è originaria l'idea dell'essere, così è naturale, primitiva, pura la intuizione della moralità. Egli dice apertamente, che l'uomo spontaneamente vedrebbe e farebbe il bene, ma che è deviato nella sua vita intellettiva e pratica dalla malvagità derivante alla volontà umana, secondo il concetto cristiano, da una corruzione, da una colpa originale. E, data la intuizione pura del bene, è chiaro come trovisi con essa strettamente legata la concezione di un bene non relativo ma assoluto, di un bene che ha un va-

lore non per l'essere percipiente ma per sè stesso, che trova e ha in sè il titolo della obbligazione, che impone un comando assoluto e categorico. Onde scende un terzo carattere della morale rosminiana, cioè questo, che essa è pienamente disinteressata. Se il bene ha un valore obbiettivo, se esso impone per sè stesso un comando, non può aver nessun rapporto diretto col piacere e col dolore dell'individuo operante: l'elemento eudemonistico non può essere oggetto di comando: la felicità o individuale o sociale non può essere il fine della vita. Qualunque tentativo di far uscir la moralità, pur anche sotto la forma incompleta di beneficenza, dall'egoismo, è condannato dalla morale rosminiana. Con tutto questo si noti che in essa, come si cerca sempre, per quello spirito di conciliazione idealistica che abbiam notata propria del popolo italico, di accordare l'ideale col reale, come si dà una parte notevole all'esperienza nella formazione del concetto, così si dà una parte adeguata al sentimento nella costruzione della moralità: come nella teoria della conoscenza non si vuol cadere nè nell'empirismo nè nel razionalismo idealistico soggettivo, così nella dottrina etica si evita da una parte l'utilitarismo e dall'altra il misticismo.

La morale del Rosmini è adunque una morale intuitiva-disinteressata sì, ma che tiene un certo calcolo anche di elementi induttivi utilitari; alla stessa maniera che tutto il sistema di lui, come osserva il Ferri (1), non è nè un idealismo assoluto nè un puro realismo, ma un idealismo temperato o, se si preferisce, una sintesi del realismo e dell'idealismo.

Stando ora alla distinzione che fa il Wundt (2) dei sistemi morali per riguardo al fine etico in autoritativi o eteronomi e autonomi, cioè in sistemi che pongono la ragione del fine al di fuori e al di sopra dell'uomo oppure nell'uomo, noi potrem dire, che certo il sistema del Rosmini è uno degli autoritativi, perchè pone la ragione dello scopo morale nell'Essere assoluto, in Dio; ma d'altra parte, considerando che egli a Dio arriva partendo dall'uomo e dall'essere ideale e trova in Dio l'unificazione delle tre forme dell'essere e dà infine una ragione della obbligazione, ci par le-

(1) Op. cit., pag. 309.
(2) Wundt, *Ethik*, 2ª ediz., Stuttgart, Enke 1892, pag. 408.

cito parimenti dire che il Rosmini cerca pure sotto questo aspetto una conciliazione, cioè quella fra la morale eteronoma e autoritativa e quella autonoma. Del resto, partendo egli dall'autonomia della legge morale kantiana, voleva appunto, pur dando una morale schiettamente oggettiva, farla scaturire dal razionalismo stesso. Adunque possiamo anche qui concludere, che la morale del Rosmini è certo, come intuitiva disinteressata, così anche eteronoma; ma alla stessa maniera che tien conto di elementi induttivi utilitarii, così anche tien conto di elementi razionalistici-autonomici.

Finalmente (ed è questo un carattere importato nella morale rosminiana dalla logica del sistema certo, ma molto aiutato e corroborato anche dall'indirizzo e dallo spirito generale dei tempi nei quali il filosofo visse) l'uomo vien considerato da un punto di vista schiettamente individualistico. La perfezione individuale è il termine ultimo della moralità, e ognuno deve acquistarla con le forze proprie, con la propria iniziativa, con la propria libertà. Anzi noi abbiam visto come nella libertà il Rosmini ponga il titolo della dignità dell'uomo, e come egli sarebbe portato dalla logica del suo sistema a una affermazione risolutamente liberale, se non intervenisse il concetto teologico e più particolarmente cattolico e fargli modificare alquanto il concetto della libertà individuale, in modo che esso si accordi con le esigenze della società teocratica. Del resto nei rapporti speciali dell'individuo con lo stato e nella questione delle funzioni dello stato, egli tende più a limitarle che ad allargarle, più a creare una funzione negativa che una positiva dello Stato. « La sua azione, dice esplicitamente il Rosmini, dee principalmente esser negativa: il suo contegno verso i sozii dee esser oltremodo cauto e riserbato, più vigilante che direttamente attivo », e ancora soggiunge: « il potere del governo sociale dee operare in modo che le sue disposizioni non impediscano nessun individuo dall'usare quei mezzi che sono, relativamente a lui, necessari all'acquisto del proprio morale appagamento » (1). Onde verrebbe assicurata la piena libertà di pensiero, di culto, di coscienza; ed il Rosmini infatti, forte di questi principii del più sincero

(1) *Filos. della politica*, libro II, cap. 12.

liberalismo, se condanna la violenta abolizione fatta nei tempi moderni degli ordini religiosi, così anche condanna in genere l'uso della violenza per la propaganda delle idee religiose; e respinge pure qualunque dottrina, la quale, per il presunto diritto che possa venire da una utilità o felicità sociale, creda lecito per il governo di limitare la libertà dei cittadini, impedendo loro un genere di vita che essi hanno prescelto o disturbandoli nelle loro occupazioni. Non suppone dunque il Rosmini, neppur lontanamente, che questa sua concezione atomistica della società, onde derivava limpida e sicura la dottrina liberale, potesse dimostrarsi con ricerche storiche ed economiche grave di pericoli o inesatta almeno; e come su altri basi si possa costruire una dottrina dei rapporti fra individuo e stato. Ma egli, come anche vedremo lo Spencer, cresciuto nel periodo storico del grande trionfo delle dottrine liberali, combatte per esse e con esse in favore del suo luminoso ideale, cioè della conciliazione fra la scienza e la fede; senonchè il liberalismo stesso, che discende direttamente dal movimento razionale della filosofia moderna, e che è dal Rosmini affermato con pienezza finchè egli si tiene nel puro campo dei rapporti fra individuo e stato, viene a cozzare poi, e si deve conciliare, con il carattere strettamente dogmatico che assume il principio rosminiano quando venga considerato sotto il suo aspetto religioso.

In conclusione: nella dottrina morale di Antonio Rosmini, dove, come in tutto il sistema, si tenta costantemente la coordinazione delle verità acquisite in una sintesi nuova, e l'accordo tra la filosofia e la teologia, prevalgono due caratteri peculiari: anzitutto essa, per quanto in massima idealistica, fa un grande conto pur della realtà esterna e del senso e quindi degli elementi eudemonistici; in secondo luogo il tentativo di armonizzare i contrarii non può evitare che, quando il pensiero si spinge alle ragioni ultime, si ripresenti il contrasto. Del resto, chi voglia classificare la dottrina morale del Rosmini, dovrà porla fra quelle che quanto al metodo procedono deduttivamente, quanto al motivo sono intuizionistiche, quanto allo scopo eteronome disinteressate e infine schiettamente individualistiche quanto al valore della persona umana e ai rapporti di essa con la società.

SEZIONE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

Critica storica e psicologica.

Parmi si possa correttamente chiamare critica storica-psicologica l'esame di una dottrina filosofica in rapporto con le condizioni storiche e psicologiche, individuali e sociali, ond'essa è uscita.

Riassumiamo brevemente quel che fu detto nella prima sezione: l'attività filosofica del Rosmini appartiene alla prima metà del nostro secolo, e precisamente a quel periodo che nel campo del pensiero è notevole per un grande movimento idealistico che percorreva l'Europa centrale e meridionale, e nel campo dell'attività pratica sociale per una quasi generale e unanime esplosione di generosi entusiasmi per la causa della libertà e dell'indipendenza dei popoli. Ma tali due moti si svolgevano faticosi per le difficoltà di due problemi in essi occulti: come conciliare i due elementi del moto idealistico: il libero pensiero filosofico e il rispetto della tradizione teologica? Come conciliare i due elementi del moto sociale: l'aspirazione ai reggimenti liberi e il rispetto dei tradizionali governi costituiti? E, poichè tali problemi ricomparivano sempre e dovunque il pensiero indagatore si spingesse, sorgeva quest'altro quesito: come potevasi nel campo più ristretto degli studii morali conciliare l'etica razionalistica con l'etica teologica? Come il principio liberale di governo con quello teocratico?

Dal che si vede che il problema morale, l'eterno problema che affatica le menti e i cuori ansiosi di bene, è posto in diversa maniera e deve di conseguenza in diversa maniera esser risolto (poichè in simil materia il modo di impostare il problema è decisivo) a seconda dello stato di quelle anime e di quella società, che vanno a cercare in esso la ragion prima delle difficoltà speciali in cui esse si dibattono. E può dirsi che il problema morale è una forma sotto la quale si manifesta il moto incessante del pensiero e dell'umanità: esso si ripresenta con aspetti diversi a seconda delle diverse società e dei diversi minori problemi, dalla soluzion dei quali veramente la società attende un impulso nuovo al suo progresso. Oggi per esempio l'aspetto nuovo, sotto cui si presenta il problema morale, è quello sociale economico, nel quale sono involti minori quesiti di natura solo indirettamente etica; e lo spirito umano non crederebbe degno, non sentirebbe il dovere di occuparsi della questione sociale se non vedesse in quella un aspetto appunto dell'eterno problema della moralità. Il problema morale è, oserei dire, trascinato per la storia come il bagaglio di cui non si conosce il fondo e la natura, ma a cui tuttavia sempre si attinge il fondamento proprio per risolvere il quesito che più chiaramente si presenta in un certo momento storico. Poniamo noi oggi il problema morale in quel modo stesso onde se lo poneva il Rosmini? Discutiamo noi oggi ancora sul come si accordino la morale con la teologia, il liberalismo con la teocrazia? Questi e altri minori, che erano i quesiti connessi col problema morale, ormai son risolti dal pensiero e dalla storia; ma il problema morale stesso è forse risolto esso? Oppure piuttosto, come dissi sopra, non si presenta esso sotto forma nuova in corrispondenza con quei quesiti che più urgono nell'ora presente?

Ora il Rosmini era spinto a filosofare e a discutere sul problema morale da un bisogno psicologico tutto proprio dell'età sua e del suo spirito, e dalla forma stessa, con la quale era posto il problema, derivava in gran parte la soluzione di esso. Poichè non è cosa difficile a intendere questa, che l'atteggiamento speciale, assunto dal nostro pensiero nel vedere i termini di una questione, è poi quello medesimo che in genere ne guida tutta la discussione. Per il Ro-

smini, fiorito nel mezzo di quella primavera idealistica, educato secondo principii cattolici, nutrito della lettura di opere platoniche, di Malebranche e dei santi padri, per un lato imbevuto dalla tradizione di famiglia dei principii aristocratici della vecchia società, e per l'altro spinto dal corso stesso del suo pensiero alto e libero a non riconoscere vincoli al processo e alla vita della scienza e della società umana, se non in quanto essi posson venir imposti da una volontà riconosciuta razionalmente come superiore; per il Rosmini, dico, i termini del problema morale dovevano presentarsi in questa luce: la legge morale esiste obbiettivamente, e la forza d'obbligazione non può derivarle che da una potenza superiore all'uomo e al mondo, nella quale e per la quale si concilii la virtù con la felicità. Questa era la premessa psicologica del problema e questo doveva pur essere il punto logico d'arrivo: questo era, oserei dire, il fascio di luce dal quale veniva illuminata la strada e fuori del quale non vi poteva esser salvezza.

Tutto questo appare tanto più evidente, quando si ripensi a ciò che il Rosmini stesso afferma ed espone circa i fini speciali ai quali fu ordinata la dottrina da lui esposta nelle varie opere. Non occorre insistere su questa osservazione, che il proporre a una indagine filosofica un fine qualunque diverso da quello, generalissimo e comune a tutti gli studii, di cercare con l'analisi paziente e con la sintesi ricostruttrice il vero, è già un presupporre risolto il problema stesso e anzi preindicare la meta alla quale bisognerà alfine arrivare.

Il Rosmini dice che i fini ai quali fu ordinata la sua dottrina sono quattro: combattere gli errori, ridurre la verità a sistema, dare una filosofia che possa essere solida base della scienza, e di cui in quarto luogo possa valersi la teologia. Questi fini si rispecchiano integri nella dottrina morale: là dove il filosofo critica i varii sistemi morali che confondono l'ordine morale coll'ordine della natura o con quello dell'animalità o con quello della razionalità, o che, pur distinguendo l'ordine morale dai tre ordini fisico, animale, razionale non escono tuttavia dal soggetto; là dove egli deriva il principio supremo della morale da quello stesso che pone a base di tutta la metafisica, cioè fa consi-

stere il bene morale nell'essere riconosciuto praticamente nell'ordine suo; là dove sul principio della morale costruisce, come sopra solida base, la filosofia del diritto, la filosofia della politica e in genere tutte le discipline morali; là infine dove mostra essere la sua dottrina morale perfettamente d'accordo coi principii del cattolicismo, e quindi tali che di essa possa servirsi pure la teologia.

Ma nella predeterminazione di questi quattro fini, che il Rosmini prosegue sempre con tanta sicura coerenza, con tanta larghezza di dottrina, con tanta penetrazione d'ingegno, con così incrollabile fede, è evidente quella premessa psicologica di cui appunto faceva cenno di sopra. Che significa proporsi di combattere gli errori e di ridur la verità a sistema se non appunto determinare in anticipazione qual è la dottrina che si deve seguire come criterio e la via che si deve battere? Il combattere gli errori e il ridurre la verità a sistema è certo ufficio di qualunque libero e imparziale indagatore del vero; ma nell'opera del Rosmini quei due fini sui quali egli insiste acquistano un valor speciale. Poichè egli, già nel mettersi a filosofare, ha preconcepito nell'animo quali sieno gli errori da combattere, che riassume tutti nel libro di Giovanni Locke, il quale fu, per usar le parole stesse del Rosmini, il segnale del rapimento di questo novello periodo di volgarissime e pur efficacissime fallacie: «da quell'ora — continua il Rosmini — gli uomini, sviati dalle più ferme e salubri verità, vennero illusi e uccellati con apparenza di utilità e con magnifiche promesse d'un facilissimo e non mai prima conosciuto sapere; le menti blandite ricevettero in sè docilmente gratuite opinioni e goffi errori nella sfera delle cose religiose, in quella della morale, in quella della politica, in quella dell'umana socievolezza, in tutte le questioni più gravi e più importanti alla salute e alla vita dell'uomo nel tempo e nell'eternità» (1). Il proposito adunque di combattere l'errore non ha più un valor formale soltanto, come deve aver sempre in ogni indagine di qualunque natura; ma, mentre l'errore si deve, man mano che si procede nell'indagine, a noi rivelare per l'osservazione, il confronto, l'analogia, la riprova,

(1) *Degli studi dell'autore*, parte I. § 4.

l'esperimento, dal Rosmini invece è stato nella sua sostanza, nel suo contenuto determinato in precedenza. Che se questo il Rosmini ha fatto, ciò vuol dire che la sua dottrina filosofica, non nella forma che è l'opera veramente individuale, ma nella sua contenenza è un prodotto storico e psicologico di reazione contro le dottrine fino allora prevalse, e dalle quali si eran tratte nel campo speculativo e nel pratico le ultime disastrose conseguenze. Nel campo pratico in modo particolare, che è quello che più ci interessa, la dottrina del Rosmini ci appare come il prodotto naturale che potevan dare il suo tempo e il suo spirito come reazione contro la dottrina precedente. Combattere l'errore nella morale voleva dire implicitamente: combattere l'egoismo in qualunque forma si manifestasse, o anzi, per usare la parola stessa rosminiana più larga che abbraccia tutte le dottrine precedenti, compresa quella di Kant, il soggettivismo, e dare perciò alla legge morale una base del tutto oggettiva, cioè, poichè materialistica non poteva essere in quell'ambiente spirituale del principio del nostro secolo, una base idealistica. Il primo fine adunque, che il Rosmini si proponeva e si propose sempre nel filosofare, non solo conteneva già la soluzione del problema morale, come di qualunque altro problema filosofico, ma pur conteneva in sè, o essi ne dipendevano strettamente, gli altri fini: infatti ridurre la verità a sistema o mostrare come « il vero si riversa e quasi si rinnova in altri veri, e in questi diviene di continuo più numeroso senza cessar di esser quello di prima unico e semplicissimo » (1), e quindi per rispetto alla morale far derivare il principio di essa da quello della ideologia, è uno scopo scaturiente dal primo e dalla soluzione idealistica in esso contenuta; e parimenti, proporsi di dare nella propria filosofia una solida base delle scienze non è, come per alcuni pensatori, opera posteriore al movimento scientifico e sintetizzatrice dei risultati di esso, ma è opera che precede e guida il moto delle scienze, onde la morale e il diritto non possono costruirsi che deduttivamente traendole dal sommo principio dell'essere uno e trino. In conclusione la dottrina morale del Rosmini ci appare, come tutto

(1) *Degli studi dell'autore*, parte I, § 8.

il sistema filosofico di lui, una grande costruzione dialettica derivante da una premessa storica-psicologica che deve rintracciarsi nello stato della filosofia al principio del secolo e nelle condizioni d'animo, di mente e di educazione proprie dell'autore.

Ma con tutto questo, se può spiegarsi il contenuto idealistico della dottrina, non si spiega affatto quel carattere, sul quale ho insistito più volte, per il quale il Rosmini cerca sempre, e nella morale compie grandiosamente l'opera, di metter d'accordo il risultato ultimo della sua speculazione puramente filosofica coi principii della teologia cattolica. Altri idealisti crebbero in quell'ambiente spirituale e altri idealisti ebbero comune col Rosmini quella che mi piace chiamare la premessa storica-psicologica, ma nessun altro forse ebbe come lui una così chiara e ferma coscienza di quello scopo, dei modi di compierlo e delle difficoltà che a questo si opponevano. Quando nei primi decenni del secolo risorgeva con tanto entusiasmo il moto idealistico, quando il Rosmini nel 1829 dal cardinal Capellari, che fu poi papa Gregorio XVI, e dal pontefice Pio VIII riceveva quei consigli sinceri e quegli incoraggiamenti a prendere gli uomini colla ragione per ricondurli alla religione, quando in Italia in modo particolare sbocciavano così leggiadramente e fiorivano così pomposamente gli entusiasmi del neo-guelfismo, a promuovere i quali il Rosmini pure aveva cooperato, — l'opera più alta a cui potesse mirare un filosofo idealista, era appunto quella di accordare la spiegazione razionalistica con quella teologica. Ed ecco il quarto fine che il Rosmini si propose nella sua speculazione e dal quale pure scaturisce la sua dottrina. « Io sapeva, dice egli, che fra la rivelazione e una verace filosofia non può sorgere alcun dissidio, non potendo la verità esser contraria alla verità, come quella che, una e semplicissima nella sua origine, è consentanea mai sempre a sè medesima; considerava oltrecciò che la filosofia, dove non si diparta dalla verità, giova alla mente dandole una naturale disposizione e una cotale preparazione remota alla fede, di cui fa sentir all'uomo la necessità; che gli errori, le prevenzioni, i dubbii, che nascono dall'imperfezione della ragione e che frappongono altrettanti ostacoli al pieno assenso da prestarsi alle

verità rivelate, possono e devono risolversi e dissiparsi colla ragione medesima » (1).

Così era determinata anche la soluzione che si doveva dare all'altro lato del problema: non solo, nella lotta tra la filosofia precedente e l'idealismo rinnovato, la vittoria doveva esser per questo; ma anche, nella lotta tra il raziolismo moderno, che si presentava sotto la veste dell'idealismo, e la teologia tradizionale, la vittoria doveva esser per questa, o meglio a questa doveva servire nelle sue conclusioni, nel suo valore e nella sua portata il primo.

Per tutte queste ragioni, e per quello che deve essere apparso dalla esposizione delle dottrine morali del nostro, risulta che gli elementi costitutivi del pensiero e la soluzione finale del problema non possono essere originali, ma derivano da fonti diverse le quali, come dissi nel cenno sulla genesi, si riducono a quelle della filosofia moderna, cioè: neoplatonismo della scuola francese, Kantismo e sentimentalismo, e a quella copiosa e feconda della tradizione e della scienza cattolica. Nè del resto il Rosmini, con quella serena e giusta modestia che era uno dei fiori più belli della sua anima grande, presume di dir cose originali, anzi in moltissimi luoghi delle sue opere egli ripete e si vanta quasi di riesporre in forma nuova e più consentanea ai tempi le verità o anzi la verità che, nota all'uomo già da secoli, era stata oscurata e obliata. « La presente generazione, dice il Rosmini, come vecchia rimbambita sembra nuova e disarmata contro quelle fallacie che già tante volte furon da' suoi padri disciolte e disfatte. Il che dimostra la necessità di compilare in nuovi libri e con più trita esposizione quelle stesse verità elementari senza le quali la vera vita dell'uomo perisce, e rinfrescare quegli argomenti che le proteggono dalle cavillazioni; chè le une e gli altri, quantunque registrati negli archivi dell'umana scienza, vi giacciono spesso dimentichi e quasi coperti di polvere » (2).

Ma ora dobbiamo soggiungere che, se per un lato si possono considerare come fattori storici e psicologici della dottrina morale rosminiana la tendenza naturale dell'autore

(1) *Degli studii dell'autore*, § 18.

(2) *Degli studi dell'autore*, § 2.

e del momento storico all'idealismo e la necessità del teologismo cattolico, d'altro lato si deve riconoscere che essi per sè soli non avrebbero ancor dato alla sua dottrina quell'afflato, quell'ispirazione così largamente umana e cristiana, onde certe volte la prosa di lui, di solito un po' dilavata e scolorita, acquista una vivacità nuova e un movimento solenne ed eloquente. Per questo ci voleva proprio la contribuzione copiosa e feconda di un nuovo elemento, che non poteva esser fornito nè dalla storia nè dall'educazione nè da altro fattore esterno, ma che doveva direttamente scaturire da lui, da quel suo fattor personale onde egli considerava le cose. Altri educato nello stesso ambiente storico avrebbe nelle cose e nei fatti umani cercato e visto problemi d'altra natura, il Rosmini cercava e vedeva anzitutto e sempre un problema di moralità. Egli nel ricostruire il sapere cristiano intendeva di fare, più ancora che un'opera scientifica, un'opera di carità, un'opera morale; egli intendeva e sperava in tal maniera di ricondurre gli uomini sulla via della virtù cristiana, di far correre ancora in mezzo a loro ristoratrice e duce la parola del Cristo e della sua Chiesa. Egli ha in tutta la sua vita, non pur pratica ed esterna, della quale a tutti è nota la operosità infaticabilmente generosa, ma anche speculativa, qualcosa dell'apostolo e certo del santo, egli vi porta tutto sè stesso, cioè tutto il suo fattore esclusivamente personale, tutta la sua eminente individualità. Se fosse lecito un confronto con uomini che militarono in altri campi, mi parrebbe potersi con ragione sostenere, che nel campo spiritualistico cattolico il Rosmini è mosso da quel medesimo impulso, è acceso da quello stesso spirito onde, proprio nei medesimi anni che egli pensava e pubblicava il Nuovo saggio, nel campo spiritualistico-rivoluzionario era mosso e acceso nella sua alta e feconda propaganda Giuseppe Mazzini. L'uno dotato di un ingegno speculativo altissimo esprime quella sua potente forte individualità specialmente nel campo del pensiero, dove lascia delle orme incancellabili; l'altro, dotato di un'attività più pratica, la esprime energicamente nell'azione; e l'uno e l'altro sentono Dio, ma il filosofo roveretano lo obbiettivizza al di fuori del mondo, l'agitatore genovese lo obbiettivizza nell'umanità. — Ora da quel profondo vivissimo

sentimento morale, onde il Rosmini era guidato nell'opera sua, deriva la forma logica speciale che assunse per lui il principio della moralità. Egli pensava con verità cioè per amore del vero soltanto e disinteressatamente, scriveva come pensava, operava come pensava e scriveva, e in questo perfetto accordo, in questo operare la verità egli sentiva di operare il bene. Fare la verità, che fu la formula morale della sua vita, una formula nella quale egli esprimeva tutto sè stesso, diventa il principio della sua dottrina etica. L'uomo che afferma essere il principio della morale il culto della verità, l'attuazione della verità, trae dal proprio Io, dalle tenebre recondite del proprio essere, nel quale concorrono forse i filoni occulti della storia e dell'atavismo, ma nel quale non sa penetrare l'occhio indagatore del critico, trae, dico, da sè stesso la ragione ultima e vera di quel principio, una ragione della quale egli stesso non sa darsi una piena ed esatta coscienza, una ragione che è qualcosa di inattingibile alla nostra povera scienza. L'uomo che afferma essere principio della morale l'attuazione della verità è un uomo che appunto lo dice perchè egli è morale in quella maniera, perchè egli sente di fare il bene operando la verità. È un uomo che nel pensare e nell'operare in quel modo trova la serenità, il riposo dell'anima, la felicità; e quando agli altri vuol dire che cosa è il bene: ecco, dice, fate così come faccio io, operate la verità, troverete il bene. — È dunque in fondo una esperienza personale questa che il filosofo pone innanzi nella costruzione della sua dottrina morale, è la esperienza della serenità del proprio animo derivante da quella perfetta e costante coerenza tra ciò che si vede con gli occhi puri della mente e ciò che si opera col pensiero e con l'azione. Ma è a un tempo la esperienza personale di un fatto la cui ragione ultima è recondita, è inaccessibile alla mente stessa del pensatore: la sua dottrina morale è la *sua* opera, è lui, è il suo Io. Così anche di un'opera d'arte: l'artista sente che deve ritrarre attuare quell'ideale estetico, ma la ragione ultima di quel sentimento e di quell'ideale è in lui stesso, è nel suo essere; l'ideal morale è assai vicino all'ideale estetico, e non senza ragione molti filosofi identificano il buono e il bello. — Ora è appunto questo nuovo elemento

personale quello per cui si uniscono e si accordano in unità nuova e originale quegli altri che la storia e la tradizione facevano concorrere nello spirito del Rosmini; è questo il nuovo elemento onde gli altri acquistano vita, luce e calore.

Ma ancora si noti, che questo dato direi così incosciente dello spirito è quello, che pur ci dà ragione di un altro carattere peculiare della morale rosminiana. Quando essa afferma come principio supremo il riconoscimento pratico dell'essere nell'ordine suo presuppone, e il Rosmini insiste su di ciò, la visione immediata originaria e intuitiva dell'essere ideale. Egli si guarda bene, è vero, dal confondere l'essere ideale con l'Essere assoluto, ma ciò non toglie che la forma di cognizione messa dal Rosmini a base di tutta la sua dottrina è quella medesima che posero sempre tutti i mistici. Cioè egli dà come fonte sicura di verità una forma di cognizione che è superiore alla abituale e per cui l'uomo si pone direttamente in rapporto con l'Essere. Ora questo è l'effetto e la presentazione logica di un fatto psicologicamente certo: ci sono degli spiriti i quali, forse per un concorso di molte lontanissime e varie correnti, delle quali la scienza limitata non può scorgere nè l'origine nè il corso, sentono, senza pur chiaramente vederlo, di aver afferrata la verità, e così sentono perchè della verità hanno prepotente bisogno nè altrimenti la trovano; essi la sentono come il tocco di un raggio luminoso, come una dolce voce arcana alla quale non vogliono sottrarsi nè possono. E di quell'oggetto del loro pensiero e del sentimento son certi, e di quella forma di cognizione fanno la prima e la vera. Quando l'uomo ha bisogno assoluto di Dio, quando lo va cercando con passione, con entusiasmo, con fede egli lo trova, lo vede, lo sente. I grandi mistici cercatori di Dio non lo desideravano soltanto, ma lo sentivano veramente, lo veneravano, lo amavano nelle bellezze maravigliose del creato, nelle sublimità della solitudine, nella potenza arcana e infinita, che li curvava nella preghiera e li rendeva beati. Onde si capisce che questa forma di cognizione, cioè la visione intuitiva, ignota certamente agli spiriti freddi e più ancora agli scettici, sembri essere il grado più alto per arrivare alla verità e per mettersi in comunione con l'es-

sere. — Non cerco io ora quale e quanto valore obbiettivo possa corrispondere a un tal genere di cognizione, cioè non tento ora di determinare qual sia il valor scientifico di quello che può dirsi, in modo vago, l'incosciente; affermo solo un fatto che tutti possono considerare, e dal quale senza dubbio dipende quel carattere speciale che ci è dato, nella dottrina di Antonio Rosmini, dalla forma della cognizione intuitiva. Narra molto delicatamente il Fogazzaro: « Sulla porta della celletta dove Antonio Rosmini-Serbati scrisse le Costituzioni dell' Istituto della Carità, si leggono alcune parole mistiche postevi dall'alto pensatore a significare l'origine occulta di ogni opera sua: bonum est praestolari cum silentio salutare Dei... Il silenzio della solitudine che promette allo studioso tranquillità di lavoro e di meditazione e promette al poeta intimi colloquii con le cose ispiratrici, non è che ombra e figura del silenzio mistico in cui si raccolse lassù, nel 1828, Romini. Era questo un silenzio dell'anima ed egli lo creava in sè. Intento a cogliersi nel cuore ogni divino sussurro, a scrutar con la mente ogni segno della volontà divina, egli aspirava a reprimere qualsiasi moto della propria natura umana che traesse la sua attenzione da Dio a sè stesso, che avesse origine e fine di egoismo » (1). Così quell'uomo, veramente grande e santo, che sentiva nel profondo del suo essere Iddio, aveva un qualche diritto di fare della intuizione la forma di cognizione che ci mette direttamente in rapporto con l'Essere.

Raccogliendo ora adunque i risultati della breve indagine storica e psicologica, che abbiamo tentata, possiam dire che a dar sostanza e forma alla dottrina morale del Rosmini concorsero come fattori storici le correnti della filosofia moderna e le condizioni speciali politiche sociali religiose nelle quali si trovava l'Italia in quei tempi; e come fattori psicologici la tendenza naturale all'idealismo. la necessità del teologismo cattolico e più fortemente ancora l'opera incessante e arcana dello spirito individuale, onde uscì la formula tipica della dottrina e il presupposto fondamentale di essa, cioè la visione intuitiva dell'essere ideale.

(1) A. Fogazzaro, *La figura di A. R.* nell'opera: *Per A. R. nel primo centenario della sua nascita*, parte prima, pag. 1, (Milano, Cogliati, 1897).

Ma la sintesi che in tal modo si ottiene dei varii elementi non può acquistare un valore logico, non può diventare un complesso armonico di dottrine se non quando, illuminandosi e schiarendosi nel campo della coscienza, subiscano i varii elementi la disciplina del pensiero e del metodo. Ci possono essere in due individui i medesimi fattori e i medesimi elementi storici e magari forse anche i medesimi elementi psicologici concorrenti a costituire, direi quasi, un fascio nuovo e complesso di cognizioni, ma non esservi ancora somiglianza o anche solo affinità di manifestazione, perchè non è sottoposto tutto quel patrimonio, acquisito ed elaborato, di idee e di sentimenti al medesimo vaglio, e non è stato domato, guidato, disciplinato dal medesimo criterio, dalle stesse norme. Voglio dire che, a determinare nel suo valor logico la dottrina morale rosminiana, concorse come elemento nuovo l'originaria attitudine logica formidabile dell'autore e l'indirizzo metodico del suo pensiero. Arturo Schopenhauer scrisse pure un intiero, originale e per certo rispetto profondissimo trattato di etica nel suo « Mondo come volontà e come rappresentazione », ma chi di essa opera voglia indagare le ragioni storiche e psicologiche, troverebbe, oltre le molte altre, pur questa importantissima, cioè la fantasia costruttiva propria del popolo tedesco unita a un fortissimo temperamento artistico. A questa ragione almeno si possono ben ricondurre molti fatti e molti caratteri di quell'opera per rispetto alla trattazione, all'ordine, allo stile, alla lingua. Ora adunque, per tornare a noi, parmi si possa affermare, essere alfine concorso validamente a costruire la dottrina morale del Rosmini pur questo fatto, cioè l'originaria tendenza logica del suo lucido pensiero bene equilibrato. È precisamente questa capacità e questa forza quella per cui si feconda di conseguenze il principio della visione immediata e intuitiva del vero. Uno spirito non profondamente logico può affermare una tale intuizione, senza saperne trarre le conseguenze: diventerà per essa un artista creatore di alte immagini che son come sprazzi di luce celeste, un operatore di grandi azioni, un apostolo nuovo e commovitore di popoli, ma ci vuole essenzialmente uno spirito logico per rendere, nel campo del pensiero, fecondo di risultati quel dato psicologico. E sono efficacissime poi

certe speciali condizioni storiche a far sì che le deduzioni che se ne possono trarre siano quelle appunto o prendano quella certa direzione. Quando la filosofia critica o il soggettivismo poskantiano non poneva a base della conoscenza umana che la ragione e ne limitava il campo di attività al fenomeno, un uomo il quale rivelasse alla propria coscienza una forma più alta di cognizione e la accompagnasse con la certezza assoluta e indefettibile di attingere per essa il vero, era in diritto di porre questa verità rivelatasi per intuizione al sommo della scala della conoscenza e di trarre di là tutto il sapere. Era in diritto non pure di affermare, che «il ragionamento non è l'unico nè il primo mezzo di conoscere la verità, e che avanti il ragionamento ce ne devon esser degli altri» (1), e quindi di intendere la libertà di filosofare nel senso, che sia bensì completamente libero l'uso della ragione nel discutere i problemi filosofici, rimanendo però fisso indiscusso e certo quello che vien dato da una forma superiore di conoscenza, cioè dal lume di ragione —; ma anche di negare il nome di filosofia tutti coloro che, servendosi della ragione non come di mezzo per trarre le conseguenze dalla verità intuita, ma come di mezzo unico per conoscer la verità, negano quella forma di conoscenza sulla quale il Rosmini si fonda, e disconoscon così «quella verità che lo spirito umano non crea, ma vede, e, vedendola, se ne illumina, e incorona», e onorano «per l'opposto quell'errore, pur troppo sua creatura, che acceca e scorona il suo creatore» (2). Il Rosmini invece, posta quella conoscenza superiore, del cui valore obbiettivo e della cui interpretazione potrà discutersi ma che, come fatto psicologico, non può esser messa in dubbio, si serve della ragione, cioè appunto di quel suo spirito fortemente logico, per trarne tutte le conseguenze.

Ma prevedendo egli con la lucida e acuta mente a quali risultati potesse per avventura la deduzione dialettica condurre, e volendo risolvere col processo del pensiero il problema costante del suo spirito e del suo tempo, la conciliazione del razionalismo con la fede, egli ritorce la critica

(1) *Degli studi dell'autore*, parte II.
(2) *Degli studi dell'autore*, parte II.

della ragione sulla verità stessa intuita e la determina e la foggia in modo tale che le conseguenze siano quali dovevano essere o quali egli voleva che fossero. Così il Rosmini, spirito sommamente critico e moderno, onde Giuseppe Ferrari lo diceva dei nostri, determina i tre aspetti o le tre forme dell'essere, cioè l'ideale, il reale, il morale, e ha somma cura di tenerle distinte, e fa consistere la moralità in un rapporto fra l'idea e la realtà, compiuto dalla libera volontà dell'uomo; la quale, riconoscendo praticamente l'essere intuito cioè, rendendo reale l'essere ideale, mette pure in rapporto il sentimento con l'intelletto; cotalchè la volontà appare, come la vera facoltà morale, così anche la più alta facoltà; allo stesso modo che l'ordine morale, conciliandoli, abbraccia e supera gli altri due ordini. — Posto nella difficile condizione di essere moderno serbandosi antico, o, per spiegarmi meglio, di dare una veste moderna a principii antichi, di essere formalmente critico e razionalista e sostanzialmente cattolico, bisogna riconoscere che il Rosmini è stato molto efficacemente aiutato nell'opera sua da quel potente spirito di costruzione logica, onde egli riuscì a spiegare razionalmente il principio suo e a trarne razionalmente una bene architettata dottrina morale. La quale poi, oltre i suoi pregi dottrinali, ha il grande merito di essere la manifestazione sincera, completa ed esatta di un'anima veramente e supremamente buona.

La dottrina morale del Rosmini potrà presentare, e lo vedremo fra poco, parecchi lati deboli, ma quello che senza dubbio regge a qualunque critica, quello che rimane costantemente grande e buono è lui, è l'uomo che ha cercato il bene ed ha vissuto, pensato, scritto per il bene. La dottrina morale del Rosmini rimane grande sempre, perchè era grande il suo spirito e fu santa la sua volontà; e la intuizione dell'essere ideale è la forma logica che assume nella sua coscienza quel fatto psicologico che costituisce la vera alta personalità del Rosmini, cioè il desiderio infinito della verità e del bene. Il fondo della sua anima, del suo essere era essenzialmente mistico; ma egli, per le qualità superiori del suo ingegno e per i bisogni intellettuali sociali e religiosi del tempo suo, seppe quel fondo rivestire completamente e superbamente di una grande copertura

dialettica. Così in un castello incantato, opera forte solida splendida di fabbri ingegnosi e industri, si nasconde una fata benigna che quasi del suo spirito ogni parte penetra, e si sente come di lontano senza che pur mai se ne tocchi il corpo lieve o se ne veda l'immagine radiosa.

Ma il positivismo critico, nipote non tardo di quel razionalismo nel quale era pur cresciuto il Rosmini, tenta di spingere il suo sguardo indagatore nei meandri della coscienza umana e di determinare da quale secreto bisogno, da qual dato psicologico prenda nascimento e di quali elementi si costruisca e si intessa tutto il meraviglioso lavorio del pensiero. Così ne appare, che la tanto alta, complessa e bene ammagliata dottrina rosminiana è la forma logica per cui si esprime la obbiettivazione di un fatto psicologico certissimo, cioè l'aspirazione di un' anima grande alla verità e al bene, obbiettivazione compiuta in quella certa guisa da facoltà logiche eminenti, ma in corrispondenza con esigenze storiche e con speciali motivi psicologici e sociali.

CAPITOLO SECONDO

Critica teoretica.

Nella esposizione della dottrina morale rosminiana ho cercato di mettere in rilievo e di chiarire i due principii fondamentali, sui quali essa tutta si regge. L'uno, la libertà, rappresenta la condizion prima della moralità, l'altro, l'essere ideale, ci fornisce la formula suprema della morale e con essa, in modo subordinato, il carattere suo proprio, che è l'obbligatorietà. L'ufficio nostro è ora quello di esaminare ciascuno di quei due principii e di vedere qual ne sia il valore teoretico.

A.

Abbiam visto come nella teoria della libertà il Rosmini par che non si esprima sempre allo stesso modo: poichè, mentre per un lato egli la considera come il libero arbitrio, cioè come il potere di scelta fra due beni opposti, il soggettivo e l'oggettivo, e ne fa così una facoltà pratica; per un altro lato, quando espone e compone tutti i diversi elementi logici del suo sistema, la libertà diventa il potere di riconoscere o disconoscere l'ente ideale già prima appreso intuitivamente, e si riduce quindi a un atto intellettuale. Ma le due interpretazioni si possono per avventura conciliare così: la facoltà di scegliere fra il bene oggettivo e il soggettivo è appunto facoltà di riconoscere praticamente il bene oggettivo per quello che esso è o di disconoscerlo scegliendo il bene soggettivo, cioè seguendo impulsi egoistici, per i quali apprezziamo le cose non per quello che esse sono

nell'ordine degli enti, ma per quello che esse valgono riferendole a noi. Quand'io scelgo una cosa a preferenza di un'altra, riconosco che essa ha un valore superiore, e se scelgo poi quella che di fatto ha un valore minore, disconosco la superiorità; in fondo adunque la scelta si riduce sempre a un atto di riconoscimento.

Possiam dire pertanto che, se si analizza il concetto rosminiano della libertà in modo indipendente dalla sua teoria ideologica, allora la libertà è la facoltà di scelta fra due fini opposti, il bene oggettivo e il soggettivo, allora essa è il libero arbitrio quale viene solitamente concepito ed espresso nella morale tradizionale degli spiritualisti, ed è quindi soggetta alle medesime critiche; ma se voi la esaminate, come si deve, nella luce della ideologia rosminiana, la scelta acquista un valore puramente intellettivo ed è un riconoscere o un mentire: « l'atto della volontà è insieme un atto della riflessione, di una specie di riflessione; cioè di tal riflessione che termina non in una semplice contemplazione, ma in una contemplazione assentita; sicchè ci può essere bensì una riflessione colla quale non si voglia nessuna delle cose cognite sulle quali si riflette, ma c'è anco una riflessione colla quale si termina a volere la cosa: il volere adunque sta nel termine, nella punta, nell'atto del riflettere, col quale si rimira quella cosa di cui s'ha in noi già precedentemente l'idea, e la memoria della percezione » (1).

Ora si vede che questo modo d'intendere la libera volontà come una forma di riflessione è intimamente connesso col resto del sistema, e risponde al vero pensiero del Rosmini.. Ma si vede pure che, se la libertà così intesa è possibile unicamente quando si ammetta l'intuizione originaria dell'essere ideale, d'altra parte questo non avrebbe nessun valore pratico, se non si ammette nell'uomo la facoltà di affermarlo o di negarlo. Cioè i due principii fondamentali della morale rosminiana, l'essere ideale e la libertà si implicano l'un l'altro, come accade sempre del resto in qualunque dottrina spiritualista; dimodochè per la critica noi dobbiamo senz'altro risalire al punto di partenza, cioè al presupposto fondamentale e al metodo onde la dottrina è svolta.

(1) Rosmini, *Principii di sc. mor.*, capo V, art. II.

Ora importa di constatare anzitutto questo fatto, che il sistema del Rosmini non solo storicamente ma anche teoreticamente sta fra quelli dei filosofi inglesi del secolo precedente, i quali considerando l'energia psichica del sentimento come fondamentale e primitiva e dando a essa un valor morale, ne traevano tutta la teoria della moralità —, e quelli dei più recenti filosofi della volontà che, movendo dallo Schopenhauer, danno alla volontà il carattere di forma tipica e fondamentale dei fatti psichici (1).

Il che vale a dire, che il Rosmini è un intellettualista, come fu in genere tutta la scuola dei filosofi che, scendendo da Renato Des Cartes e toccando, può dirsi, il culmine col Leibniz nel campo metafisico, e con l'Herbart nel campo propriamente psicologico, tennero il dominio in Europa fino alla metà circa del nostro secolo. Con ciò intendo constatare e riaffermare il fatto, che il Rosmini, movendosi nelle discipline filosofiche con altezza e acutezza d'ingegno, con larghezza e profondità di coltura, ma, date le condizioni scientifiche, con relativa scarsezza di cognizioni psicologiche, e per l'influenza dell'educazione, dell'ambiente sociale e della reazion filosofica essendo disposto a vedere nell'uomo l'aspetto puramente intellettuale, finiva, non ostanti tutti gli sforzi dell'ingegno acuto e vasto, a raccogliere nell'intelletto appunto tutte le forme di attività psichica e a far dall'intelletto dipendere tutte le varie manifestazioni spirituali umane. Innegabilmente a base di qualunque sistema metafisico, e perciò di qualunque dottrina morale che ne dipende, sta un errore di psicologia; e ora che questa scienza ha assunto e va assumendo continuamente aspetto scientifico, è più facile scorger l'errore, e dovrebbe esser più facile l'evitarlo. Così una volta a base dell'astrologia stava un errore di osservazione; ma, scoperto quello, caddero tutte le ipotesi e con esse le costruzioni grandiose, e l'astrologia diventò astronomia.

E tale errore di psicologia dipende a sua volta da un presupposto metafisico: data la teoria del lume di ragione originario nell'uomo, il Rosmini è portato non solo a rac-

(1) Si noti che vi è tuttavia grande differenza fra la dottrina metafisica di A. Schopenhauer e quella a base psicologica dei filosofi moderni, come sarebbero per esempio il Wundt e il Paulsen.

cogliere nella facoltà intellettiva tutte le energie psichiche, ma anche a fare in essa consistere o da essa dipendere tutta la moralità. Infatti egli dice esplicitamente: « la potenza che si può dire per sè morale è quella che presiede al giudizio pratico » (1) e in un passo della Filosofia del diritto più chiaramente afferma: « tutto ciò che è nell'uomo diventa morale perchè è morale essenzialmente quella prima attività conoscitiva, da cui tutto il resto fisicamente dipende » (2). Infatti il Rosmini dimostra che, data la intuizione universale e originaria dell'essere ideale e dato il riconoscimento di esso, deve in ragione della stima pratica destarsi e crescer l'amore, e in ragione della forza d'amore deve pur compiersi l'azione esterna. Il Rosmini dunque aveva veramente vista la necessità di ricorrere a un potere attivo quale è il sentimento, per spiegare il passaggio dall'idea all'azione, ma di fatto la vera forza operativa dello spirito rimane pur sempre quella dell'intelletto, dal quale, come dice egli, tutto il resto fisicamente dipende.

Così la vita dello spirito è ridotta alla trasmissione di ordini, che vengono da un poter misterioso in rapporto misterioso con un ente del pari misterioso, e che passano a tanti anelli successivi d'una catena che finisce nell'atto esterno.

È vero che il Rosmini parla di varie facoltà dello spirito, attive e passive, ma di fatto esse non possono agire e svolgersi se non quando comincia a operare quella potenza originaria e fondamentale per cui si apprende e si riflette, perchè « l'atto di volontà è un atto finale che consuma la riflessione, non già che la comincia; e quindi è un atto che si fa con cognizione di causa, perchè a lui precede una riflessione incoata, che non è ancora atto di volontà » (3). Egli dunque par che non veda, che già nell'atto di riflessione è sempre implicata l'attenzione, che è appunto la forma primordiale della volontà; il Rosmini pare non veda, che parimenti l'atto di volere non si può scompagnare mai da un atto di sentimento, che, essendo insomma la vita psichica una vita cosciente, non vi può esser atto cosciente

(1) *Principii di sc. m.*, cap. VI, art. I.

(2) *Filos. del dir., Sistema morale*, sez. I, cap. IV.

(3) *Princ. di sc. mor.*, capo V, art. II.

che non sia in qualche grado coscienza di vita, cioè volontà positiva di vita in quanto è piacevole o negativa in quanto è dolorosa: coscienza e volere sono, per quanto noi li conosciamo dal senso interno, inseparabilmente legati fra loro. Il Rosmini non concepisce l'atto psichico nella sua unità e molteplicità a un tempo, non s'accorge che la coscienza è, come si esprime bene l'Höffding, una molteplicità che non esclude l'unità e in pari tempo una unità che non esclude la molteplicità. Il Rosmini vede in vero la difficoltà grande di spiegare la riflessione senza la volontà, e osserva infatti che la ragione sufficiente per la quale l'uomo passa dal non riflettere al riflettere talora è l'istinto e talora di nuovo la volontà, ma non si ferma su questo argomento, e si affretta invece ad affermare che il termine ultimo della riflessione è un atto di volontà. Ma il termine medio della riflessione non è riflessione esso pure, e non è già in esso implicita la volontà, e con essa, come dicevamo, il sentimento? Non è sempre in ogni fatto di coscienza, anche dei più semplici e dei primitivi, un dispiegamento pur limitato di tutte le forme di energia psichica, della conoscenza, del sentimento, della volontà? In ogni stato di coscienza, anche il più elementare, la fase sensitiva è inseparabile da una fase emozionale e questa da una fase appetitiva (1). Invece nella dottrina del Rosmini la vita psichica è ridotta a grande semplicità, e non è visto quello che la psicologia moderna ha messo chiaramente in mostra, cioè la connessione della vita psichica, il circolo, direi, delle azioni e delle passioni che si svolgono nella vita spirituale, senza che cessi pur un istante la unità della coscienza. È certo molto più semplice rappresentarsi una potenza originaria dalla quale tutte le altre dipendono, ma è anche meno conforme alla verità, quale viene rivelata dalle osservazioni imparziali. Alla stessa maniera che la metafisica credeva di spiegare scientificamente l'universo come dipendente per una serie ininterrotta di cause da una ragione suprema e assoluta, o fosse questa dentro il mondo o fosse fuori, così la psicologia di una volta credeva di spiegare tutta la vita spirituale come sviluppantesi e determinata da un primo atto intellettuale; ma, come

(1) Cfr. Fouillée, *Le psychologie des idées-forces*, vol. II, pag. 223 (Paris, Alcan).

non si vedeva nell'universo il circolo incessante delle azioni e reazioni, così nell'Io non si fissava l'attenzione su quella che i psicologi moderni inglesi chiamano la *interaction* degli elementi del fatto psichico. L'intellettualismo, come il sentimentalismo, come anche il volontarismo, se però si dia alla volontà, come può essere nella dottrina dello Schopenhauer, il valore di facoltà primordiale, sono forme unilaterali di vedere la psiche umana, e perciò son forme errate, e possono ciascuna connettersi con uno speciale sistema di metafisica: la prima con l'idealismo, la seconda piuttosto col materialismo (come fu nella filosofia francese del secolo scorso, la quale passò dall'empirismo e dal sentimentalismo della scuola inglese al sensismo del Condillac e al materialismo del D' Holbach), la terza col pessimismo, come è nello Schopenhauer e nell'Hartmann. A base adunque di tutto il sistema del Rosmini e quindi della sua dottrina morale sta un errore di psicologia: l'autore prende per originario quello che è coesistente con tutte le altre forme di vita spirituale, perchè non vi può essere vita dell' intelletto senza vita del sentimento e della volontà.

Ma l'errore di psicologia che sta a base della dottrina si connette poi a sua volta con un errore di metodo, cioè con una osservazione unilaterale e con una incompleta applicazione del principio di causa. Il Rosmini vede bene una catena continua di causalità di atti tra la intuizione primitiva e l'atto esterno; ma pensa che tale intuizione, atto psichico esso stesso, debba rimanere al di fuori e al di sopra della catena, la debba dominare e non essere dominata. Il Rosmini ammette come passi o stati successivi di un essere morale, la cognizione diretta, la riflessione volontaria, la meditazione, l'apprensione viva prodotta dalla meditazione, il giudizio pratico prodotto dall' apprensione viva, la dilettazione intellettuale o il dolore prodotti dal giudizio pratico e finalmente l'amor pratico e gli atti esterni (1).

Ora i psicologi moderni, e tra essi per esempio il Fouillée (2), ammettono pure che il giudizio determina il desiderio e per il desiderio l'azione; ma, laddove il Rosmini concepisce il giudizio pratico come determinato da idee pure

(1) *Princ. di sc. mor*, capo V, art. III.
(2) Fouillée, *Psych. des idées-forces*, vol. II, 271.

e da rapporti astratti, il Fouillée invece, più in conformità della verità psicologica, osserva che ogni giudizio pratico è la rappresentazione anticipata d'un atto e del suo rapporto con la nostra sensibilità, con la nostra intelligenza e la nostra volontà. Il che altrimenti significa, che il Rosmini rappresenta i diversi momenti dell'atto volitivo in modo astratto dalle attività costanti dello spirito e rompe l'unità di questo; il Fouillée invece non dimentica mai il principio della connessione della vita psichica in tutti i suoi elementi. E quel modo speciale di vedere, onde il Rosmini considera il fatto psichico, dipende sempre, come è chiaro, dal presupposto che nella coscienza ci sia un fatto, un elemento dal quale si possa dimostrare che dipendano tutti gli altri senza che esso ne sia dominato, e che in esso di conseguenza stia o per lui si compia il rapporto con l'ente e la libertà. Così si vede, che nello spiritualismo tutto logicamente dipende da una premessa positivamente non dimostrata o almeno infondata: se per un lato l'errore di metodo importa un errore di psicologia, d'altra parte e l'uno e l'altro sono essi soli quelli che rendono possibile tutta la grande costruzione metafisica-morale e il metodo onde essa è fatta. All'errore di psicologia corrisponde il contenuto della dottrina, all'error di metodo corrisponde il metodo di essa. Accade di conseguenza che, come la psicologia è spiritualista, così la morale è idealista, e come il metodo psicologico è deduttivo, così la morale per rispetto al metodo è, come dicono gli inglesi, intuitiva, o come preferisce il Wundt, speculativa.

È naturale quindi il pensare, che in una indagine scientifica del fatto morale si deve sopratutto evitar quell'errore psicologico fondamentale evitando prima l'errore iniziale di metodo, che cioè bisogna analizzare il fatto etico nella sua complessità e interezza e sotto tutti gli aspetti, subiettivamente come fatto di coscienza e obbiettivamente come fatto sociale e storico; che insomma bisogna procedere anzitutto con metodo, come dice il Wundt stesso, empirico, riservando lo speculativo a trovare, se è possibile, nella esperienza scientifica criticamente provata quei principii che ci fanno comprendere i fatti etici nella loro complessa natura (1). Così

(1) Cfr. Wundt *Ethik:* Einleitung § 2 (Stuttgart, Enke 1896).

soltanto, mi pare, è possibile costruire una vera e propria scienza dell'etica; altrimenti si farà sempre una morale metafisica.

E noi vedremo più avanti, che appunto da quell'errore di psicologia e di metodo dipendono tutti i caratteri che andremo man mano mettendo in rilievo nella dottrina rosminiana.

B.

Esaminato così il valor scientifico della psicologia che sta a base della morale rosminiana e quindi del principio della libertà, che è la condizione di ogni vita morale, possiamo alla dottrina stessa più direttamente rivolgere il pensiero: e anzitutto al concetto che il Rosmini ci fornisce del bene morale, poi al rapporto che egli pone tra quel bene e l'attività umana, cioè alla obbligatorietà della legge; esamineremo quindi il concetto di sanzione, e infine quel modo speciale di considerare l' uomo in rapporto con la società, che può esprimersi con una parola: l'individualismo. Così parmi che sarà sotto tutti gli aspetti discusso il problema morale: la natura del bene morale; l'uomo in rapporto ad esso; il bene sommo cioè l'accordo tra la virtù e la felicità; il bene sociale e l'uomo in rapporto ad esso e alla società.

1. — Il Rosmini afferma e cerca di mostrare, che il bene morale è l'essere nell'ordine suo, cioè la perfezione della cosa considerata non per rispetto al soggetto senziente, sebbene la perfezione non possa manifestarsi che ad un senso, ma considerata assolutamente in sè stessa. Il che significa in altre parole, che la cosa buona, sebbene non possa esser appresa come tale se non che a condizione che esista un soggetto il quale la senta, pure è tale non per questo fatto, ma in sè, cioè quindi ha un valore oggettivo. Il senso non è quello che dà valore alla cosa onde essa diventa buona, ma il senso è il mezzo e la condizione per la quale apprendiamo la bontà della cosa, la qual bontà tuttavia esiste a sè; o, per usar le parole stesse del Rosmini, il bene *è possibile* per il suo rapporto col sentimento, ma *sussiste* in modo indipendente.

Ora si può anzitutto osservare al Rosmini: poichè non può esser dubbio sul fatto che il bene è possibile, per il suo rapporto col sentimento, qual ragione vi è di qui per affermare che il bene sussiste in modo indipendente? Il filosofo roveretano a lungo si indugia per mostrare la inseparabilità della perfezione della natura e del sentimento delle medesime; ma, anzichè dimostrarlo, afferma poi che le perfezioni esistono in modo indipendente; come se si potesse concludere dal potere all'essere.

Se l'oggetto è il termine correlativo del soggetto, e se d'altra parte si riconosca, come fa il Rosmini, che il bene in realtà non è possibile che in rapporto col senso, non si capisce come mai senza questo rapporto possa esistere obbiettivamente l'idea che vi corrisponde. Bisognerebbe poter dimostrare, che la forma dell'idea esiste a sè senza la sostanza, ed è questa appunto la premessa non dimostrata e contraddittoria della ideologia rosminiana. Il Rosmini afferma infatti, che l'ente possibile è un'idea ed è la parte formale del sapere nello stato suo primitivo e originario. Ma se nell'idea entrano come costitutivi materia e forma, come si può pensare un'idea che sia pura forma? Soggetto e oggetto, come forma e materia, come ideale e reale, sono termini inscindibili, non esistono di fatto l'uno in modo indipendente dall'altro.

Pure i rosminiani dicono: l'intelletto ha la luce ma non è la luce. Ora questo è contraddittorio: se la luce non è possibile se non dato l'intelletto, essa non esiste di fatto senza di questo. E soggiungono (1): « il mondo delle idee risplende alla nostra intelligenza illuminandola alla cognizione »; ma le idee non esistono che nella intelligenza, le idee sono anzi l'intelligenza e la cognizione, e questa non è possibile senza l'oggetto reale. Ma continuano i rosminiani: « annientiamo i reali, ma le verità matematiche che si verificano in essi non saranno annientate e in qualunque altro ordine reale risorgeranno ». Ora si badi: annientare i reali vuol dire annientare la coscienza, e senza questa, cioè senza pensiero, non esistono verità matematiche; così almeno nell'ordine dell'esperienza.

(1) Morando, *Il principio fondamentale della filos. rosmin.*, in op. cit.: *Per Antonio Rosmini*, (ediz. Cogliati). vol. I. pag. 55.

Se dunque le perfezioni delle nature sono possibili solo in rapporto col sentimento, non se ne può trarre che esse esistono in modo indipendente. Questa è la condizione di fatto: chi voglia sostenere il contrario, finisce con dare alle astrazioni un'esistenza reale separata dalle cose e dai fatti, creando cioè delle forme ideali che sono finzioni metafisiche; ma chi voglia rimanere nel campo dell'osservazione, deve pur stringere in legame indissolubile la possibilità ideale e la realtà. La dottrina del Rosmini poggia adunque tutta sopra un'opposizione che egli pone o suppone a base di tutto il ragionamento, cioè la opposizione originaria fra l'ordine ideale e l'ordine reale; opposizione questa che a sua volta si connette con quel presupposto psicologico che abbiam sopra esaminato, per il quale si ammetteva l'intelletto come esistente e agente a sè, astrattamente dalle altre funzioni psichiche.

Riassumendo: il mondo delle idee esiste, ma come possibile, dice il Rosmini, e quindi non alla stessa maniera che esiste il mondo reale; questo è separato da quello e quello esiste in modo indipendente da questo; dunque la perfezione delle cose che si deve attuare nella moralità, cioè insomma il bene morale, esisterà nel mondo delle idee e sarà anzi lo stesso ente ideale. Ora in tutto questo ragionamento è facile scorgere un circolo: si vuole dimostrare che il bene morale è lo stesso ente ideale, e si ammette già come vera l'esistenza obbiettiva delle perfezioni delle cose. Ma obbiettività ed esistenza ideale coincidono per il Rosmini nel medesimo concetto, onde è effetto di una pura illusione affermar che il bene si immedesima coll'ente ideale, una volta che se n'è affermata l'obbiettività.

Da tutto questo discende che quel carattere intrinseco, essenziale e necessario, che il Rosmini vede nella perfezione e quindi nel bene morale, non ha di fatto un valore obbiettivo. Infatti, supponiamo pure di far astrazione nel considerar l'essere e la verità di una cosa o di un fatto dal rapporto che essa ha con noi, con la nostra sensibilità e col nostro volere, consideriamola cioè col puro intelletto, e allora che scorgiamo noi in essa verità, se non che un rapporto di principio a conseguenza, di causa a effetto? Dal punto di vista astratto del vero, che c'è di buono nel

fatto che due e due faccian quattro piuttosto che cinque? Che i tre angoli di un triangolo valgano due retti? Che cento gradi di calore producano l'ebollizione dell'acqua? Tutto questo, si dirà, è nell'ordine della verità: sta bene, ma perchè quest'ordine sarà il bene oggettivo e morale? Tutto questo è nell'ordine, è logico, è necessario; è, in una sola parola, vero; ma questo non è appunto perciò buono. Quel che è vero, è vero; è impossibile aggiungere che sia anche buono senza il termine medio del sentimento e della volontà. La parola non acquista un senso se non quando voi mettiate la verità in rapporto con un'intelligenza della quale essa diventa l'alimento, la soddisfazione, il mezzo di sviluppo e quindi il godimento (1). Che la mente possa contemplare e studiare la verità di una cosa in modo independente dal sentimento è certo, e basta a provarlo l'esistenza delle scienze naturali e storiche, ma che in tale contemplazione essa riesca a vedere il bene della cosa stessa è del tutto impossibile.

Il Rosmini aggiunge: i pregi e beni delle cose sono tutto ciò che armoneggia colla loro perfetta esistenza. Ma anzi tutto: come o per che autorità possiam noi garentirci della perfetta esistenza di una cosa? Come o per che autorità possiam noi esser certi se la perfetta esistenza di una cosa sia appunto quella che contempliamo o non piuttosto un'altra? Come possiam noi sapere, per esempio, se l'ideale pagano armonizzasse con la perfetta esistenza dell'uomo o se armonizzasse invece l'ideale medioevale o se armonizzi piuttosto l'ideale moderno? Chi venisse a dirci che ciascun ideale armonizzava con la perfetta esistenza dell'uomo in quelle certe condizioni, importerebbe nella valutazione un criterio di relatività, che la dottrina rosminiana non può accogliere.

E poi, dato anche che della perfetta esistenza noi possiamo esser certi, che di essa noi abbiamo una intuizione vera, come possiam dire che in quella pura fredda e perfetta esistenza consiste il bene della cosa stessa? Dati i concetti corrispondenti delle loro perfezioni, una tempesta

(1) V. Fouillée. *Critique des systèmes de morale contemporains*, pag. 298, Paris, Alcan 1893.

di mare magnifica dovrebbe esser tanto buona quanto una calma splendida; il frondeggiar maestoso delle foreste che duemila anni fa coprivano l'Europa centrale dovrebbe essere tanto buona cosa quanto il fervore dell'opera industre e intelligente onde la Germania oggi è grande; l'economia a schiavi, che armoneggiava, potremmo dire, con la perfetta esistenza della società antica, dovrebbe essere tanto buona cosa quanto l'economia a servi della società medioevale e quanto quella a salariati della società borghese. — Se infine, si potrebbe aggiungere, tutto ciò che armoneggia colla perfetta esistenza di una cosa ne fosse il bene, sarebbe molto difficile da spiegare come mai per lo Schopenhauer, per esempio, il bene dell'uomo e del mondo armoneggi con la perfetta non esistenza.

Gli è che il concetto di perfezione e di bene non ha in sè e per sè nulla di obbiettivo e di immutabile, e che il bene non può constatarsi dall'intelligenza, se non quando essa metta i concetti delle cose in rapporto col sentimento e con la volontà.

Per accettar la teoria del Rosmini, che il bene è l'ente ideale, bisognerebbe poter dimostrare una tesi correlativa a quella che già accennai, cioè che l'intelletto, il quale è la facoltà appunto delle idee, esiste a sè; vale a dire bisognerebbe dimostrar vero quello su cui ho insistito fin da principio, che esiste nello spirito una facoltà originaria e primordiale, dalla quale le altre acquistan valore. Ma poi, come, data la perfetta esistenza ideale non si può dimostrare che essa sia il bene, così, data anche l'esistenza di una facoltà astratta, non si può ancor dimostrare che essa colga il bene. L'intendere per sè non è nè bene nè male; l'intendere è semplicemente un legare una cosa ad un'altra, uno stabilire nel tempo e nello spazio rapporti di movimento secondo determinate leggi; l'intelligenza, come la scienza, considerata in sè soltanto, appunto perchè esse non sono nè bene nè male, possono esser chiamate beni, come fanno il Rosmini e gli spiritualisti, e anche mali come fanno i mistici e i pessimisti, a cominciare dal poeta dell'Ecclesiaste e venendo fino a Leone Tolstoi. Dirò anche qui col Fouillée: tra l'intelligenza principio di bene e l'intelligenza principio indifferente o anche principio del male come scegliere con certezza? Come sapere se, a quelle altezze metafisiche, non si

prenda per avventura Arimane per Ormuz? Come la perfezione e l'ordine, così l'intelligenza non può aver valore di bene, se non quando si riferisca all'uomo, a tutto l'uomo, al suo sentimento e alla sua volontà.

Dal che si conferma quel che sopra abbiam detto, cioè che un medesimo errore di psicologia e di metodo è quello che dà luogo alle forme opposte di metafisica: all'ottimismo e al pessimismo. Astraete, come fa lo Scopenhauer, la volontà delle altre forme di attività psichica, obbiettivatela nel mondo e ne avrete una spiegazione pessimistica, cioè la volontà senza intelligenza e senza pietà, cieca irragionevole, causa di dolore. Astraete invece, come fa il Rosmini, la intelligenza sola, obbiettivatela nel mondo e ne avrete una spiegazione ottimistica: nell'intelligenza è l'ordine, è la perfezione, è il bene.

Ora, se è così e appunto perchè si è astratto dal sentimento e dalla volontà, la concezione che ne risulta deve finire con acquietar lo spirito, cullandolo in una beata contemplazione, recidendo quasi i nervi dell'attività. Questa almeno dovrebbe essere la conseguenza pratica della morale spiritualista e dell'ottimismo in genere; e il Rosmini stesso afferma che l'intendimento si ferma nell'ordine e si compiace di esso « come di cosa buona e bella in sè ». Allora qual movente ci può essere a operare? Se nella vita sociale, come si presenta al mio intendimento, io vedo, a guisa di Federico Bastiat, le armonie economiche e gli equilibri e quindi l'ordine, che dovrò pensare di quanti cercano pur in minima parte di alterarlo, credendo di migliorarlo? Dati la mia condizione sociale, il mio passato, la mia educazione, le mie soddisfazioni personali, io mi compongo della vita sociale un tipo che corrisponde appuntino a quello attuato nell'ora presente; nella contemplazione di esso io mi accheto, e al massimo posso, se son pure dotato di sentimento e di volontà, amarlo e volerne la conservazione. Una specie di quietismo mistico, come è la conseguenza logica della morale pessimistica, e lo Schopenhauer arditamente lo afferma e fa dell'ascetismo la prima virtù, così è pure dell'ottimismo, come esso si rivela in Bernardo di Chiaravalle e in Meister Eckardt, e può dirsi anche nel Geulincx e nel Malebranche.

Ma il filosofo roveretano, con una di quelle contraddizioni

onde è pur bella e grande l'anima umana, preferisce esser buono e schiettamente cattolico anzichè esser nudamente logico; e parla di riconoscimento pratico dell'essere ideale: cioè, mentre per un lato fa consistere il bene nell'ente ideale, dal che si finirebbe con trovar buona ogni cosa e ottimo il mondo cosi come è, d'altro lato crede che la debolezza originaria della nostra natura può ostacolare od ottenebrare la visione che noi abbiamo dell'ente ideale e del bene, onde è in nostro arbitrio il riconoscerlo e l'attuarlo. Ma, pur concedendo la intuizione originaria dell'ente, una volta che essa venga offuscata dal senso, come possiam noi aver la certezza di riconoscerlo ancora nella sua integrità? Si dirà: la voce intima, profonda della coscienza ve ne avverte, essa vi dice se nell'azione che state per fare riconoscete o no praticamente l'essere nell'ordine suo. Ma chi mi assicura anche in questo caso, se la voce della coscienza mi dica proprio la verità obbiettiva, che provenga proprio dalla sincera e pura intuizione dell'essere? Chi assicura il viandante che inoltrandosi in una foresta immensa ed emettendo una voce la sente ripetere alta e lontana, se quella sia veramente voce d'uomo o non piuttosto effetto di illusione, quando sia osservata obbiettivamente? Come può l'uomo penetrare la cupezza infinita della sua coscienza, sceverarne tutti gli elementi estranei e toccare il fondo assoluto dell'essere? Come può in mezzo a tante correnti di opinioni, di tendenze, di sentimenti che dai primi momenti della propria vita e da tutte le parti confluiscono come tanti rivoli a ingrossare, a colorire, a rafforzare, a guidare su nuove vie l'ampia onda del nostro Io, discernere la vena prima, risalirne il corso, vederne il fonte remoto e solitario e dire poi: ecco, qui è la pura, la schietta scaturigine; ecco, qui è la verità obbiettiva? Tutto questo implicherebbe la conoscenza assoluta di quel *quid* d'originario e di puro che per avventura c'è in noi.

Ma ammettiamo anche tutto questo; si può tuttavia ancor domandare: è veramente morale sempre il riconoscimento pratico dell'essere cioè della verità? A parte il caso pur frequente delle pietose bugie, cioè di bugie dette o fatte per una ragione di benevolenza e di carità, che è poi una ragion morale; non è forse vero che nella vita si presentano assai di spesso i conflitti morali? Che cioè assai di spesso

accade di riconoscere teoricamente il bene che ci sarebbe nel compiere una certa azione, e di attuare invece praticamente un'altra che di fatto per i suoi rapporti di varia natura si rivela poi più buona della prima? Il Rosmini stesso si troverebbe, credo, impicciato nel risolvere questo conflitto: chi per il filo logico delle sue idee fosse arrivato sinceramente a una concezione materialistica della storia, farebbe opera morale a riconoscerla nella pratica, cioè ad affermare e diffondere nella società, nella quale prevale una convinzione opposta, quella teoria che a lui pare sia la verità, cioè rispecchi l'essere nell'ordine suo? Si dirà: ma appunto, l'errore è nel principio, quello non è l'essere nell'ordine suo. Ma chi convincerà colui, che la sua non è convinzione ma illusione? E se egli, pur convinto di quel principio, si astenesse dal riconoscerlo praticamente, si troverebbe in un conflitto morale, nel quale non si può dire da che parte debba star la vittoria.

Frequenti volte, osserva il Simmel (1), alcune forme sociali affini, di origine comune, come la famiglia e lo stato, son portate nel loro sviluppo storico a opporsi le loro esigenze morali senza che nessuna delle due possa rinunciare alle proprie. Così sorgono nella coscienza dell'individuo quei conflitti, che non hanno soluzione logica. E ancora accade, che lo spirito di forme sociali scomparse rimanga vivo nella nostra coscienza ed entri in lotta con lo spirito nuovo. Così noi siamo perpetuamente combattuti tra il desiderio morale di obbedire a quegli impulsi oscuri emozionali che ci vengono dalla tradizione, dall'educazione, dall'eredità, e quello di agire razionalmente, di conformare la nostra vita alle leggi e ai risultati della nostra scienza. I quali conflitti atroci, che talvolta dilanian l'anima, crescono di numero e d'intensità quanto più si fa acuto il bisogno di unità logica non solo, ma anche quanto più la storia procede, poichè la differenziazione crescente degli elementi sociali, quella corrispondente degli elementi psicologici nella coscienza, tutte le leggi insomma dello sviluppo parallelo delle società e degli individui sembra, come dice il Simmel, che

(1) Simmel, *Einleitung in die Moral-Wissenschaft*, Berlin 1892-93, citato dal Bouglé: *Les sciences sociales en Allemagne*, pag. 35, Paris, Alcan, 1896.

aumentino piuttosto che diminuire il numero e l'importanza di questi conflitti. E il Paulsen pure giustamente osserva che non si dà precetto morale, per il quale non si possa costruire una serie di casi, che va dagli indubbiamente contrari al dovere (*zweifellos Pflichtwidrigen*) fino a quelli indubbiamente permessi e conformi al dovere (*zu den zweifellos Erlaubten und Pflichtmässigen*); in mezzo c'è un terreno del dubbio, dove si trovano deliberazioni non sicure nè obbiettivamente nè subbiettivamente. Quando io, per esempio, sapessi prima d'ogni altro che è scoppiata una rivoluzione in Spagna e m'affrettassi a vendere le cartelle della rendita spagnuola, farei forse opera veramente immorale perchè vengo meno al precetto di non fare agli altri ciò che non vorrei fosse fatto a me? (1) Dato adunque il conoscimento dell'essere, come vuole il Rosmini, è sempre morale il riconoscimento pratico di esso, e perciò del tutto e sempre immorale il non riconoscimento? O si vorrà forse sostenere che ad ogni modo il fare la verità, che d'altra parte assai frequentemente è un eufemismo per esprimere il soddisfacimento dei proprii desiderii e magari delle proprie passioni, è sempre moralmente preferibile a qualunque altro modo di agire? Ma in questa guisa si corre rischio di sostituire il bene dell'individuo al benessere pubblico o sociale, a quello cioè che pur si riconosce come morale, Il riconoscimento pratico dell'essere nell'ordine suo implica, oltre molte altre cose, pure questa, che sia sciolto o si possa sciogliere con sicurezza il problema del rapporto tra la teoria e la pratica, che è poi in altre parole quello tra la scienza e la vita.

Non sempre è morale il riconoscere praticamente quel che teoricamente si riconosce come vero; e questo succede perchè teoricamente si è costretti ad astrarre da molte condizioni e contingenze che, nel fatto concorrendo, gli danno un aspetto proprio e un fondamento proprio per rispetto all'azione. Teoricamente considerata, cioè in sè stessa, la guerra, anche combattuta per la patria, non ha ordine intrinseco, cioè non vi è ordine tra gli elementi che ne costituiscono il concetto, poichè esiste contradizione fra l'ele-

(1) F. Paulsen, *System der Ethik*, pag. 227 (Berlin. Wilhelm Hertz).

mento uomo che implica aguaglianza ragionevolezza amore, e l'elemento ostilità che implica contrasto forza odio; il riconoscimento pratico, dato che il disordine intrinseco sia male, sarebbe dunque in questo caso quello che il Tolstoi consiglia, cioè il rifiuto del servizio militare in ogni caso; ma chi vorrà sostenere che tal riconoscimento pratico sia morale? Considerando la guerra come fatto, nella sua complessità e unità, nel rapporto di tutti i suoi elementi psicologici etnici politici storici, può essere una cosa nefanda qui, moralmente buona là, un brigantaggio in grande combattuta da Napoleone in Spagna, un'opera santa di liberazione combattuta da Garibaldi in Sicilia.

Gli è che per determinare la moralità di un atto umano, bisogna non isolarne il concetto e considerarlo nella sua astrattezza, ma studiarlo e apprezzarlo sotto il suo aspetto subiettivo e sotto quello obbiettivo e materiale (1), cioè adunque nella sua unità risultante da molti fattori e nella sua relazione con tutti gli altri coi quali, per i quali e tra i quali esso si svolge. Così anche qui ci accade di tornare alla medesima critica fondamentale che abbiam mossa alla dottrina rosminiana, cioè quindi a constatare un errore iniziale di psicologia e di metodo. È vano, parmi, il pretendere di costruire una scienza della morale, come pur pretende il Rosmini, traendola per deduzione da concetti astratti; bisogna invece sostituire a questo metodo l'osservazione precisa delle forze storiche, sociali e sopratutto psicologiche nelle quali e per le quali si svolge il fatto della moralità. Con molto profitto si è messa la scienza sulla nuova strada, studiando l'organizzazione economica della società, la psicologia dei popoli, la evoluzione del diritto, la storia delle istituzioni e dei costumi, in modo che dalla determinazione positiva fatta per via psicologica e sociologica, del bene, come esso è stato concepito e come si è attuato, si possa quindi passare a quella che il Wundt considera come vero ufficio dell'etica speculativa, cioè la determinazione dei principii (2). — Non, dunque, si dirà ora, vi è nulla di buono e di accettabile nella formula che il Rosmini presenta? A questa

(1) Cfr. Paulsen, op. cit. pag. 177.
(2) Cfr. Wundt, *Ethik*, pag. 14.

domanda occorre, pur brevemente, rispondere, perchè certo è ufficio del critico quello di mostrare quanto di vero vi è nella opinione altrui: la quale, appunto perchè appartiene come nel nostro caso a un uomo di alto intelletto e di larga coltura, deve avere il suo buon fondamento e il suo lato di verità.

Già abbiam visto nella prima parte della nostra critica come la dottrina morale del Rosmini, considerata per rispetto a lui e al momento nel quale essa sorse, ha un grande valore, perchè esprime la voce generosa e schietta di un'anima grande che proseguiva l'ideale proprio della sua età. Ma ora, considerandola sotto l'aspetto teorico, non è difficile il provare come essa ha questo valore essenziale, di esprimere appunto in genere la moralità della vita vissuta per l'ideale. Un fatto che la storia e la esperienza ci danno come certo e indubitato è questo, che nei popoli civili fu ed è considerato come atto morale quello che si compie per la bellezza di un'idea: operare, vivere, morire per un'idea è azione indubbiamente morale. Ma il Rosmini soggiunge, e lo crede necessario per salvare la moralità, che quell'idea ha un'esistenza oggettiva immutabile, che il bene morale è qualcosa di fisso e di trascendente che si rivela direttamente e unicamente all'intelletto. Qui invece sta, a mio parere, l'errore: il bene morale ha certo un'esistenza e un valore oggettivi, ma umani e immanenti, esso è un continuo divenire, e concorrono alla sua produzione e costituzione molti fattori psicologici, individuali e sociali.

Tutto ciò, del resto, è confermato, come abbiam visto, dalla stessa vita del Rosmini, il quale operò per un bene, cioè per un ideal-morale, come scaturiva dall'anima del suo popolo e della sua età, quale fiorì nell'anima di lui che consonava mirabilmente, come una corda armonica, con quella del suo popolo appunto e della sua età. E in questo senso, parmi, deve essere intesa la morale rosminiana; e allora il profondo detto di S. Paolo che il Rosmini accetta e che tanto efficacemente riassume la sua formula suprema, cioè — fare la verità — (1), non può significar altro

(1) Cfr. G. Negri, *Una figura storica nel Cristianesimo nascente*, in *Meditazioni vagabonde* (Milano, Hoepli, 1897).

che questa: la moralità è vivere e operare per quello che si sente essere il bene, per quell'ideale che splende nell'anima individuale-sociale, e che in fondo è una manifestazione dell'eternamente giovane ideale umano.

2. — Ma in questa concezione del bene, che si può contrapporre a quella del Rosmini, chi non vede che s'annida una grande difficoltà? Se il bene è per natura umano, come potrà esso obbligarci?

Si vede fin d'ora che: o si accetta il bene umano, e si ha una dottrina morale a base scientifica ma non obbligatoria; o si accetta il bene trascendente, e si ha una dottrina morale non scientifica ma obbligatoria. — È chiaro adunque il lato buono e il cattivo che è sotto questo aspetto nella dottrina rosminiana. Ma esaminiamola più attentamente.

A tutti i moralisti è sempre parso che, una volta determinato il bene, esso non potesse avere un valor pratico senza forza di obbligazione. Ma quale può essere il fondamento di essa? Per che cosa l'uomo è obbligato a fare il bene? La questione è di capitale importanza, poichè in fondo, come fece notare Emanuele Kant, la moralità non consiste tanto nel far questa o quella azione, quanto piuttosto nella volontà buona di ubbidire alla legge stessa, non tanto nella materia quanto anzi nella forma. E per Kant il fondamento della obbligazione era nella ragion stessa in quanto è volontà pura e libera. Il dovere si fa per il dovere esclusivamente, assolutamente; il dovere non deriva da altri fuor che da sè stesso la sua forza imperativa. Ma il Rosmini abbiam visto come non si accontentasse di questo subbiettivismo morale che faceva della ragione l'assoluta legislatrice ed erigeva l'uomo a Dio; e come invece, pur riconoscendo la ragione come promulgatrice della legge morale, derivasse il dovere dall'ordine intrinseco e necessario dell'essere ideale. Ma poichè l'ente ideale, come s'è visto, pur avendo esistenza obbiettiva, non è l'Ente assoluto, l'obbligazione che da esso deriva non può neppur essa aver forza assoluta: un ministro può comandare in modo assoluto, come fa la ragione alla quale si rivela l'ente ideale, ma il comando stesso non avrà forza assoluta se non quando venga direttamente da chi ha autorità assoluta.

Insomma il Rosmini concludeva che ci deve essere un bene assoluto perchè ci sia un dovere assoluto; che Dio solo, Ente assoluto reale vivente, è l'oggetto della moralità e il fondamento dell'obbligazione.

Ma allora, si potrebbe forse domandare, col Fouillée, rimane ancora veramente l'imperativo categorico? Resta ancora assoluto il dovere, quando dipende da un bene anteriore? Per evitare questa difficoltà il Kant aveva identificato il Dovere e il Bene. Ma quando questo precede quello, non è forse vero che bisogna anzitutto riconoscere il Bene assoluto per aver l'obbligo di ubbidirgli? Una volta riconosciuto il Bene assoluto, Dio, deriva logicamente che si deve rispettar Lui, ubbidire a Lui, volere quel che vuol Lui; allo stesso modo che una volta dato il fine è necessario voler i mezzi per raggiungerlo. Ma allora il dovere non è più assoluto, l'imperativo non è più categorico ma ipotetico, e si trasforma in questo: se tu vuoi il Bene assoluto, l'Essere perfetto, devi far questa o quest'altra cosa. E così di conseguenza non è più veramente esatto dire che l'uomo è un fine in sè, poichè egli deve conformarsi al fine che gl'impone la natura del suo principio; egli non è più buono in sè, ma in quanto partecipa per mezzo del lume di ragione della natura divina. Il vero fine in sè non può esser che Dio. In conclusione la dottrina morale rosminiana finisce con dipendere tutta dalla ontologia o anzi dalla teologia che studia l'Essere perfetto.

Ma a questo punto parmi si debba osservare: il carattere di obbligatorietà non può mancare in una dottrina morale che voglia avere una efficacia pratica: se si voglion guidare e illuminare gli uomini, non basta mostrar loro qual sia il bene, ma anche indicar loro che essi hanno un obbligo impreteribile di raggiungerlo, di attuarlo. E questo lo può fare soltanto un imperativo categorico, cioè un imperativo che abbia forza assoluta di comando. Per risolvere il problema Emanuele Kant, diversamente da quanto avevan fatto tutti i moralisti, trova l'assoluto nella volontà stessa umana, che impone a sè una legge senza saperne il perchè, in una volontà che veramente dovrebbe esser ceca, ma viceversa è sommamente intelligente, perchè vuole il bene ed è sicura di farlo; il Rosmini invece pone la radice e il fon-

damento dell'obbligazione in un Ente assoluto che obbliga, naturalmente senza dar ragione del suo comando. L'uno pone Dio nella coscienza umana, l'altro fuori: ma tanto l'uno che l'altro confessano in tal modo di non potere e non saper dare una vera ragione scientifica del dovere.

Ed è appunto così: dare una ragione scientifica significa ricondurre una cosa a un'altra, il che implica relatività di cognizioni; onde verrebbe a mancare il carattere essenziale del dovere, cioè l'assolutezza del comando. E qui è appunto lo scoglio massimo. La ragione superba, che cerca di spiegar tutto, dinnanzi a questo problema immane della moralità è costretta a confessare: sì, la obbligazione, il dovere è elemento necessario nella moralità, ma onde esso venga, perchè ci sia, io, dovendo stare nel campo chiuso della relatività, non so e non vedo.

Da tutto questo risulta chiara l'esistenza di un'antinomia: data la moralità e data l'obbligazione, esse non possono aver fondamento che nell'Assoluto; ma questo a sua volta non può esser posto nè tanto meno determinato dalla scienza, che si svolge sempre nel campo del relativo. Cosicchè ricompare qui l'antagonismo, cui già sopra accennammo, tra la scienza e la vita, tra la scienza della morale e la vita morale: l'una non può affermar come reale ciò che scientificamente non è dimostrabile, e quindi non può da esso trarre tutta la forza di obbligazione; nell'altra invece il fondamento indimostrabile è reale veramente, è l'assoluta realtà. La scienza della morale può, anzi deve, esistere, come ogni altra scienza, senza l'Assoluto; la vita morale invece non può esistere che a condizione di dare alla legge forza assoluta di comando, di ammettere l'Assoluto come legislatore.

Bisogna tener ben distinta l'una cosa dall'altra, la scienza dalla vita; laddove, parmi, il torto di tutte le dottrine morali, e perciò la ragion prima dell'eterno dibattito, è stato quello di confonder la morale con la scienza della morale, o in altre parole di confonder Dio col sentimento di Dio. Questo dev'essere certamente oggetto di scienza, perchè il sentimento di Dio o dell'Assoluto è un fatto psicologico che deve pur essere studiato; quello non può essere oggetto di scienza, perchè travalica i limiti della esperienza scientifica.

Nella dottrina morale rosminiana vi è pertanto il medesimo difetto che è nella ontologia: come in questa dal concetto di Dio si passa all'affermazione della sua esistenza, così nella morale dal fatto della forza assoluta di obbligazione si passa all'affermazione dell'Assoluto, come fondamento del dovere.

Ma io parlai finora di forza assoluta di obbligazione, come di caratteristica essenziale e indefettibile di moralità. È vero questo? O in qual senso è vero? Rispondere brevemente a queste domande mi sembra necessario e per la critica e per la conclusione che ne possiamo trarre.

Obbligare significa non dare una ragione del comando: ciò di cui ci rendiamo o possiamo renderci ragione non ci obbliga più, ci persuade: un bene persuasivo non può aver valore per sè, bensì per quello che è il fine della persuasione. Nel fatto adunque e nel significato della obbligazione è implicito il sentimento dell'ultra-razionale, il sentimento di una forza della quale noi non vediamo l'origine nè la natura nè il rapporto con noi stessi. È un sentimento oscuro, che può credersi forse che corrisponda a quella che il Rosmini chiama intuizione, per la quale secondo lui, balenano alla mente di lontano le verità o anzi la verità, e che probabilmente è il dato di fatto sul quale i mistici a cominciare da Plotino e venendo fino al Malebranche hanno costruita la teoria della visione e dell'estasi. Si potrebbero facilmente costruir molte ipotesi sulla natura di questa, diciamo così, forza, della quale abbiam sentimento nella obbligazione: sarà essa l'esperienza ereditaria organizzata della specie? sarà la forza unificata della società, dell'educazione, del temperamento? sarà la forza fondamentale dell'universo, la tendenza primitiva di ogni esistenza cosciente ragionevole e felice che si oppone ai capricci della passione? sarà quel fondo inafferrabile che è in ciascuno di noi e che rivelerebbe la nostra divina origine?

Ma a nessuna di queste ipotesi noi sappiamo risponder con certezza, nè per ora e per lo scopo nostro importa strettamente di saperlo; importa invece di constatare un fatto: la natura psicologica dell'obbligazione sta nel sentimento più o meno chiaro di una forza che si impone e che agisce su di noi.

« Dio! Dio! Dio! — dice l'Innominato in quel colloquio così profondamente vero e umano — Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio? » E il cardinale: « Non ve lo sentite in cuore che v'opprime, che v'agita, che non vi lascia stare, e nello stesso tempo v'attira, vi fa presentire una speranza di quiete, di consolazione, d'una consolazione che sarà piena, immensa, subito che voi lo riconosciate, lo confessiate, l'imploriate? » (1).

E quello che spingeva, che obbligava l'Innominato a prostrarsi innanzi a Federigo, era appunto il sentimento del dovere, cioè il sentimento di una forza alla quale egli non poteva resistere, alla quale doveva ubbidire. È la voce di Dio che mi chiama, dice Giovanna d'Arco nella tragedia dello Schiller, è il dèmone dice Socrate, è l'eco che nella coscienza individuale risuona di tutte le esperienze infinite raccolte dagli avi e trasmesse ai nipoti, dice l'evoluzionista moderno —; ma ad ogni modo questo sentimento di una potenza arcana e infinita è quello per cui son possibili gli eroi, i martiri, i santi, è quello per cui si compiono quegli atti di operosità indefessa, di carità ardente, di sacrificio che ci fanno creder nel bene e che rendon sublime l'anima umana. Che si faccia il bene per il bene o il dovere per il dovere, che si ami la virtù per sè stessa, che si attui la perfezione: tutto questo è possibile, quando vi sia un sentimento vivo e profondo di obbligazione, cioè di dipendenza da una forza che a noi si impone, nella quale si crede, per la quale si vive e si opera, che viene affermata, ma senza sottoporla all'analisi, senza indagarne la ragione. Il Gioberti parla anche, e sembrami con giustezza, di un imperativo estetico, che è l'ispirazione naturale dell'ingegno, il *Deus in nobis,* dice egli, del poeta latino (2); volendo così indicare quel fatto certissimo del sentimento di una forza agente dalla quale sembra come guidato e alla quale ubbidisce l'artista. Il fatto è certo analogo a quello che si verifica nella vita morale e può servire, come anche vedremo più avanti, a spiegare o meglio a illuminare il fatto etico.

(1) Manzoni, *Promessi Sposi.* capit. XXIII.
(2) Gioberti, *Del buono,* capo VI.

Forse si dirà che non sempre la moralità è così alta come nell'eroe o nel martire, e che v'è pure la virtù modesta uguale continua. Ma non è forse vero che anche allora vi è il sentimento di ubbidire a un comando, di seguire una forza superiore, della quale non sappiamo darci ragione? « Perchè operi così? — Perchè lo devo. — E perchè lo devi? — Perchè lo devo; non so di più. »

Il Cristianesimo considerando l'uomo come passivo di fronte a tale potenza, ha elevata a virtù la rassegnazione; ma quando l'uomo si consideri attivo, la virtù è la carità. Nell'un caso e nell'altro l'essenza dell'atto è costituita sempre dal sentimento di seguire il comando d'una forza superiore.

Tutto questo è il fatto; ma se noi ci poniamo da un punto di vista puramente scientifico, non possiamo pretendere, come pur vorrebbe il Rosmini e come vorrebbero in genere i metafisici, di dimostrare l'esistenza reale nè tanto meno di determinare la natura di quella forza; e quando poi il credente e il filosofo la obbiettivizzano o fuori del mondo o anche nel mondo, pare a chi si ponga da un punto di vista strettamente scientifico che cada vittima di una illusione dando valore di esistenza obbiettiva a ciò che non può dimostrarsi scientificamente che l'abbia.

Pure quella forza superiore, onde siamo obbligati, almeno come forza imperativa dell'ideale esiste indubbiamente, anzi nella vita pratica morale l'ideale è ciò che solo esiste, che veramente esiste: « Tu solo, ei pensa, o ideal, sei vero », così in un superbo sonetto di Giosuè Carducci; e anche il Guyau con eloquenza nuova e calda: « Les biens trop vulgaires de la vie sont si peu de chose, qu'en comparaison l'idéal conçu doit paraître immense; toutes nos petites jouissances s'anéantissent devant celle de réaliser une pensée élevée. Cette pensée dût-elle n'être presque rien dans le domaine de la nature et même de la science, elle peut être réellement tout par rapport à nous » (1). Che se si volesse a ogni costo sostenere che l'ideale è un fantasma a cui noi diamo corpo e che la luce della scienza mette in fuga,

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pag. 172 (Paris, Alcan).

si potrebbe sempre rispondere: e non sarebbe per caso perfettamente il contrario, che cioè la ragione, scindendo e analizzando co' suoi criterii quello che in effetto è uno vero reale, fa comparire la contradizione e l'illusione? Non accadrebbe qui qualcosa di simile a quel che Dante racconta essere a lui accaduto nel Paradiso? Narra infatti il divino Poeta che nel cielo della luna gli si presentarono figure che egli, giudicando come soleva, fu indotto a credere immagini riflesse; ma Beatrice lo fece accorto che quelle accettate dalla sua mente sillogizzante « con pueril coto » come figure parventi, erano invece « vere sustanzie », anime vive e reali:

> Perch'io dentro all'error contrario corsi
> A quel ch'accese amor tra l'uomo e il fonte (1).

A ogni modo, se di quella forza, dal sentimento della quale scaturisce tutta la moralità, non si può dare un fondamento logico e scientifico, rimane tuttavia la certezza indiscussa del fatto e del sentimento interno.

Ma poichè quella forza superiore viene sentita in genere come forza imperativa dell'Ideale, e siccome d'altra parte questo non può presentarsi a noi che in forma, dirò così, umana o umanizzata, accade che l'Ideale sia foggiato variamente a seconda dei diversi dati psicologici etnici storici sociali, che concorrono a costituirlo. L'Ideale è sentito come l'Assoluto, ma non può pensarsi e non si pensa di fatto che come relativo. Così accade che nella vita morale si ponga all'attività cosciente un fine, il quale è sempre diverso a seconda dei varii dati di tempo e di luogo, sempre nuovo e pur sempre identico uno e continuo. (2). Non è, come dice il Guyau (3), che noi facciamo il noumeno, ma piuttosto che noi, o anzi l'evoluzione umana, produciamo le forme varie nelle quali a noi si presenta l'Ideale, della cui forza imperativa abbiamo coscienza. Così dagli uomini più culti e più alti nella razionalità si cerca di dar forma sempre più ra-

(1) Dante, *Div. Comm.*, Paradiso III, v. 17 e 18.
(2) Cfr. Wundt, *Ethik*, pag. 489.
(3) Guyau, *Esquisse d'une morale*, ecc. pag. 162.

zionale a quell'Ideale, che è un'esigenza indefettibile della vita morale.

Appare dunque anche di qui quale abisso esista tra la scienza e la vita. La scienza positiva può constatare e studiare le forme per le quali fu ed è continuamente imperante sullo spirito quella forza, ma la scienza non può determinare quelle forme etiche, perchè non può porre nè imporre l'Ideale. Questo sarà costituito dalle correnti storiche e psicologiche, ma è posto dall'uomo stesso, cioè meglio da quel fondo impenetrabile del suo essere, che è forse il divino che è in noi. La scienza, come è comunemente intesa, può scoprire, analizzare, studiare gli elementi storici etnici psicologici necessariamente concorrenti a costituire la vita morale; può, anzi deve, affermar come fatto la esistenza di una fede morale, di un senso d'obbligazione come elemento e condizion prima della moralità; può anche tentar di analizzare, di determinare la natura psicologica di quel senso d'obbligazione; ma, come non può presumere di annullare la fede o di togliere l'obbligazione perchè negherebbe il fatto, così non può nemmeno negare o determinar l'Assoluto, perchè esorbiterebbe dal suo campo. Essa studia e determina le leggi dei fatti della natura e della coscienza, non ciò che il fatto di coscienza pur presuppone e che in essa tuttavia non entra.

Noi, ponendoci da un punto di vista scientifico, dobbiamo limitarci a constatare un fatto: la obbligazione o il dovere è data dal senso oscuro, quasi direi mistico, di una forza superiore che vuole essere ubbidita, e della quale, appunto perchè non ce ne rendiamo una chiara coscienza, non sappiamo e non dobbiamo dare una spiegazione (1).

Ora, se tutto questo è vero, se nella moralità è implicito un rapporto tra l'operare cosciente e il senso oscuro di una forza, che vuole essere ubbidita, come potrà sostenersi

(1) Cfr. Simmel, op. cit. — Egli vi dice che il carattere proprio del contenuto del dovere è questo di non esser chiaro dinnanzi alla coscienza —, e più avanti soggiunge: " una cosa non ci sembra puramente morale che quando essa conservi questo carattere mistico. " Pare però che il Simmel voglia spiegare e determinar quella forza facendola consistere nella " molteplicità delle relazioni sociali passate e presenti. " Cfr. Bouglé, op. cit., pag. 47.

il tentativo pur geniale del Guyau di costruire una morale senza obbligazione? Egli ammette sì il fatto del dovere, ma poi cerca di mostrare, con una fine analisi psicologica, come lo sviluppo sempre maggiore della coscienza, il chiarificarsi e l'allargarsi di essa apporti la remozione e l'abolizione della obbligatorietà. Questo io non credo possibile per il fatto semplicissimo, che un rapporto inverso fra lo sviluppo della coscienza e la forza dell'obbligazione morale avrebbe valore e sarebbe vero, se si potesse dimostrare che la coscienza è una quantità discreta e limitata. Invece no: essa continua a svolgersi appunto perchè continua a essere: finchè essa vive, essa si svolge e si chiarisce; per la qual cosa, come non può porsi un limite all'attuazione della coscienza, così è certo che rimarrà sempre, finchè questa si svolge, il sentimento oscuro della forza che ci obbliga. E il Guyau stesso in fondo riconosce che l'obbligazione è indefettibile per il fatto che egli cerca in quali modi la si può sostituire; cosicchè il suo lavoro è veramente un'analisi degli elementi stessi dell'obbligazione, ma non dimostra la caducità di questa: quando un chimico dimostra di quali elementi si costituisce un corpo, non per questo lo distrugge. È vano il dire che l'uomo altamente evoluto, l'essere razionale e culto, arrivi a liberarsi da ogni obbligazione morale; no: in lui è pur latente sempre, anche sotto la veste novissima dello scientificismo moderno, il sentimento di una forza dalla quale egli è obbligato ad agire in certo modo, a svolgere e affermare la propria individualità: è un sentimento che si rivela o in qualche modo si appalesa nella speciale tendenza ansiosa e disinteressata con cui egli prosegue le sue ricerche, nella passione generosa con cui difende la causa della verità, della giustizia e del bene. No: del senso oscuro di quell'elemento, direi così, noumenico che ci obbliga, noi, esseri morali, non possiamo svincolarci mai; ma esso è la nostra fede, per esso ha vita il nostro ideale; è come una luce misteriosa che affascina e guida, è come uno squillo possente che a pena avvertiamo, che non sappiamo onde venga e come venga; e che pure ha il potere magico di destarci alla vita, di farci vivere. E se scientificamente io non posso dir nulla della essenza di quella forza, d'altro lato io posso anche affermare che il senti-

mento di essa non può esaurirsi, non può cessare per il fatto che la coscienza in cui quello si presenta e innanzi alla quale l'Ideale rifulge, è continua e non finita nel suo svolgimento.

Cosi adunque noi, partendo dalla dottrina rosminiana, abbiam cercato di mettere in rilievo e di chiarire la nota caratteristica ed essenziale del fatto etico, cioè l'obbligazione. Abbiam visto come la natura di questa stia nel sentimento oscuro ma certo di una forza imperativa, la quale è inafferabile all'analisi positiva scientifica; e che quel sentimento è il dato essenzialissimo e indefettibile della vita morale. — Qui si deve arrestare l'analisi scientifica: il determinare che sia quella forza della quale noi abbiam sentimento, e che un filosofo potrebbe chiamare l'inconscio e un altro l'inconoscibile con pari ragione, non è opera nostra.

E a seconda di quanto abbiam detto, il principio del Rosmini di seguire il lume di ragione, « che illumina ogni uomo che viene al mondo », può interpretarsi nel senso di seguire, ubbidendo, quella forza di cui abbiamo una oscura coscienza, o in altre parole, di attuare praticamente quell'Ideale che in varia forma, a seconda di dati sociali e psicologici, a noi si presenta, di farci insomma espressione vivente di quella, come dice il Rosmini, « luce ideale che è manifestamente una scintilla del fuoco divino e che noi veggiamo per natura ora imperfettamente ». Dio si intuisce, non si vede; si presente, non si sente ancora; si venera e gli si ubbidisce, ma senza aver di lui la conoscenza chiara e completa. Pure, si afferma, egli c'è, egli è là: inchiniamoci, veneriamo, operiamo con lui. Cosi pensa il Rosmini, e cosi è la coscienza morale alta e pura, che opera il bene, perchè ne sente nell'intimo il comando imperioso e imperscrutabile.

Ma, lo ripeto, il fatto della obbligazione, cioè del sentimento di una forza obbligante, è constatato e studiato dalla scienza, ma non posto: la scienza della morale studia il fatto della moralità e dell' obbligazione, ma non pone la moralità, non impone il dovere.

3. — Continua il Rosmini: soltanto con dare un fondamento e un oggetto assoluto alla moralità è possibile non solo mantener efficace l'obbligazione e per essa ottener dal-

l'uomo la rinuncia al piacere presente e la virtù, ma anche conciliare le esigenze della natura umana stessa con quelle della virtù.

Data l'obbligazione morale di riconoscere praticamente l'essere nell'ordine suo, la ricerca d'ogni altro scopo deve perdere ogni valore; pure di fatto, che cosa vi può essere di più interessante per l'uomo della vita stessa e quindi del piacere? L'antinomia che ne viene tra la felicità e la virtù è dal Rosmini risolta non già nei limiti dell'esperienza umana e nell'ordine delle cose naturali, perchè, dice egli, questa è impresa impossibile o non si può vincere che con delle menzogne; bensì è risolta nel Bene assoluto e sommo, cioè in Dio, col quale unendosi l'uomo, si ha la perfetta virtù e la perfetta felicità. « Nel primo atto, col quale il giusto apre gli occhi a vedere il volto divino, lo stima e l'ama per quel che vale; è morale, è virtuoso, è, coll'atto stesso, senza fine felice « (1).

Poichè il Rosmini come s'è visto, distingue tre ordini di beni, il reale l'ideale il morale; e poichè ai beni reali appartiene il piacere, agli ideali la conoscenza, ai morali la virtù; e poichè in Dio, bene assoluto e sommo, si unificano tutte le tre forme di beni, bisogna concludere che in lui solo è la vita perfetta, cioè la perfetta conoscenza, la perfetta virtù, la perfetta felicità.

È chiaro anzitutto che in questa teoria si ripete quel medesimo errore psicologico, sul quale m'è parso più volte di dover insistere. Quell'unità dell'essere che la psicologia moderna vede in forme relative compiersi nella coscienza, il Rosmini la trasporta con forme assolute in Dio; e questo egli fa perchè non pure concepisce astrattamente il pensiero, il sentimento, la volontà, ma anche perchè obbiettivizza ciascuna di quelle astrazioni e le porta nell'Assoluto. Onde egli finirebbe con concludere all'esistenza di tre assoluti se non soccorresse quest'altro pensiero, che « vi ha una sola entità assoluta, partecipata da ciascuno dei tre. In Dio le tre forme dell'essere sussistono nell'unità dell'essenza ». Ma può dirsi: se Dio è il vero bene assoluto, la virtù non è più tale. Ora, questa difficoltà è vista dal Rosmini, il quale risponde: « In

(1) Rosmini, *St. compar. critica*, ecc., cap. VIII, art. III, § 7.

ciascuno di questi tre generi di beni si può ascendere all'assoluto; sebbene quest'assoluto sia limitato al suo genere, e non sia assoluto se non perchè coesiste cogli altri modi del bene » (1). Ma si potrebbe sempre obbiettare: se, come insegna la psicologia rosminiana, per il bene morale e quindi pure per il reale, cioè la felicità, si richiede prima il bene ideale cioè il riconoscimento puro dell'essere, essendo l'atto intellettivo anteriore a ogni altro, come può dirsi che i tre beni coesistono nell'atto della vision beatifica? Per ammetter questo bisognerebbe partire da altra base psicologica, cioè ammettere la indissolubilità di tutti gli elementi della vita psichica nell'unità reale del soggetto. Anche per questa via adunque si rivela l'errore psicologico iniziale, di pensare le attività psichiche come staccate e l'intellettuale come operante da sé e anteriormente a ogni altra.

E d'altro lato, pur ammettendo la moralità assoluta nel senso che non si può ascendere più *in su*, perchè essa allora si attua in Dio, si può ancora osservare col Fouillée (2), che ad ogni modo tale attuazione del Bene assoluto e sommo ha per condizione che la moralità esista *accanto* agli altri due modi del bene: la moralità è così condizione necessaria ma non sufficiente del Bene assoluto e sommo, ed essa quindi è un assoluto imperfetto, cosa almeno strana: o la moralità basta a sè stessa e allora non ha realmente bisogno di felicità, o essa ha bisogno di felicità e allora è un semplice inizio, non un compimento, una parte, non un tutto.

Gli è che, volendo indagare e determinar l'Assoluto, noi non possiamo che portare in esso e nella discussione i criterii regolatori della nostra logica relativa, e quindi finiamo con avvolgerci in quelle, che appunto la logica umana chiama contraddizioni. Si crede di ragionare logicamente sull'Assoluto, ma esso non è, per usar una parola strana ma che mi sembra efficace, ragionabile, cioè, appunto perchè Assoluto, non può entrar nella nostra coscienza che sotto la forma del relativo.

Non ragioniamolo adunque l'Assoluto, lasciamolo stare: l'Assoluto è l'Assoluto: *sum qui sum.*

(1) Rosmini, *St. comp. crit.*, ecc, capo VIII, art. II, § 7.
(2) Fouillée, *Critique des systèmes de m. c.*, pag. 232.

Anche da questo lato, perlando, e per la terza volta, noi ci troviamo sbarrata la via da queste difficoltà: la scienza, che è scienza del relativo, non può ricercar la natura dell'Assoluto e deve esistere e procedere senza ricorrere a esso; il quale d'altra parte entra nella vita come dovere e come fede, come dato psicologico fondamentale e indefettibile della moralità. Ricompare il dissidio fra la scienza della morale e la vita morale.

Ma che cosa vede la scienza nel fatto etico per rispetto al quesito che ora ci interessa? E di conseguenza qual è l'aspetto vero del concetto rosminiano?

Noi abbiam constatato come essenziale nell'azione etica la coscienza oscura di ubbidire a una legge, a una forza superiore indefinibile. Ma nell'azione morale c'è altro: c'è l'esplicamento di energie psichiche nella forma finale dell'atto di volontà, accompagnato però sempre, per la naturale indissolubilità degli elementi psichici, dalla rappresentazione di un bene e da un complesso di emozioni onde ci moviamo verso di quello. Ma noi abbiam pur visto che la forza inconoscibile onde ci sentiamo obbligati viene dall'uomo obbiettivata o posta nella forma di un Bene, di un Ideale al quale compete un valore assoluto. Ma d'altro lato tale obbiettivazione o posizione immancabile dell'Ideale non può compiersi che in rapporto e in conformità con dati psicologici e sociali; cosicchè essa, se per un senso, cioè nel suo vario contenuto, è relativa, per l'altro, cioè nella sua origine, è continua finchè continuano la vita e la moralità. Ne viene di conseguenza che l'esplicazione delle energie psichiche non può avere un arresto, ed è fatto in vista di un Bene, il quale, appunto perchè fornito di un valore assoluto, non può attuarsi mai completamente nella vita reale. La moralità adunque si riduce a uno sforzo incessante, *nie rastendes,* come dice il Wundt (1), e l'Ideale morale non è nella realtà della coscienza raggiungibile mai finchè dura la coscienza nostra. Ma una simile corsa parrebbe a tutti vuota, illusoria, ridicola, mortificante, diabolica, se nulla l'uomo raggiungesse mai: pensate viaggiatori che attraversino un deserto sconfinato, sempre sotto il sole, sempre sulla sabbia

(1) Wundt, *Ethik*, pag. 503.

infocata, sempre in moto, sempre con l'antica errante compagnia e sempre affascinati e attratti dai lontani fulgori radiosi e ristoratori del miraggio, non mai allietati dal verde di un'oasi o dal gorgoglio di tenue vena, certi infine che essi cadranno e morranno là e si disperderanno nella polvere, mentre gli altri cammineranno ancora, calpestando le ceneri dei compagni di ieri, e destinati essi pure a subir la stessa miseranda sorte.....; la forza e la resistenza del viaggio durerà fino al giorno del suicidio collettivo. L'Hartmann avrà vinto allora. Ma non è affatto così per fortuna.

L'uomo nella sua lotta per l'Ideale assoluto, per l'Ideale morale raggiunge realmente e attua di fatto qualcosa nella sua coscienza: egli attua lo scopo umano, proprio di quel certo momento storico, il quale si è costituito da diversi dati psicologi e sociali. Io dissi altrove che il problema morale è la forma eterna, sotto cui si presentano e per cui si legittimano i grandi problemi non direttamente morali, che l'umanità si pone, e dalla soluzione dei quali essa attende il suo progresso. La soluzione di tali problemi è appunto lo scopo umano, ed essi son quelli che riforniscono la materia onde si costituisce l'Ideale morale, che a sua volta comunica loro il suo valore stesso di fine obbligatorio. Non è giusto veramente dire che la questione sociale sia una questione morale, ma piuttosto che la questione morale è oggi principalmente una questione sociale ed economica.

Ma quei problemi umani che porgono, come diceva, la materia per la costituzione dell'Ideale morale, sorgono e si presentano allo spirito in quanto hanno rapporto col sentimento. Onde nel fatto stesso della posizione di un ideale è implicito che il raggiungimento di esso apporti per necessità la soddisfazione di un desiderio, e quindi un piacere; anzi, poichè nell'Ideale morale si appunta tutta la vita, tutta la volontà, tutto il desiderio, tutta l'intelligenza, in lui e per lui deve soddisfarsi tutta la vita, cioè ottenersi la felicità. Così il pensiero del Rosmini si intende nel senso che egli, trasportando in Dio l'attuazione del Bene assoluto, intende che nel compimento dell'Ideale morale si avrebbe la completa e perfetta soddisfazione della vita e la felicità.

Ma, come nei limiti della coscienza quell'Ideale morale

non si attua, perchè quel che si attua è lo scopo umano, così quella perfetta e completa soddisfazione della vita non si può attuare. L'umanità e l'individuo possono avere i momenti di tripudio e di gioia quando raggiungono lo scopo umano, cioè quando risolvono il problema urgente dello spirito; ma non hanno nè possono avere nei limiti della coscienza la felicità piena. Il tripudio e la gioia esistono come esiste lo scopo umano; la felicità esiste come esiste l'Ideale morale. Insomma mi pare possa dirsi che la osservazione serena del fatto ci porti a questa conclusione: esiste un rapporto fra lo scopo umano e il piacere; epperò deve esistere fra l'Ideale morale e la felicità; ma se lo scopo umano si attua, l'Ideale morale non si può attuare mai nei limiti della coscienza, nè quindi la felicità.

A questo punto deve arrestarsi la ragione e la scienza. Negare l'idea della sanzione equivale a negare un fatto, e lo conferma implicitamente lo stesso Guyau, il quale afferma bensì (1), che la sanzione è un'idea del tutto umana, che entra come elemento necessario nella concezione della nostra società; ma riconosce d'altra parte che non si potrebbe scartare se non che da una società molto superiore composta di saggi come Budda e Gesù. Pretendere poi di determinare come si compia e in che consista il rapporto tra il raggiungimento dell'Ideale morale e la felicità è vano, perchè si dovrebbero trascendere i limiti della nostra cognizione relativa ed empirica.

Anche per questa via arriviamo a un risultato analogo a quello trovato nell'analisi del fatto dell'obbligazione: esiste il sentimento oscuro di una forza che obbliga e che viene obbiettivata nella forma dell'Ideale morale assoluto; esiste l'idea di un rapporto necessario fra il compimento di quell'Ideale e la soddisfazione completa della vita, cioè la felicità. Esistono, finchè continua la coscienza e la moralità, il sentimento di obbligazione e l'idea di sanzione: e l'uno e l'altra deve la scienza constatare; ma una dottrina la quale pretendesse di esser scientifica, e a un tempo o li negasse o volesse determinare l'Assoluto, che è presupposto in quel sentimento e in quell'idea, sarebbe in contraddizione con sè stessa e cadrebbe.

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale*, ecc., pag. 237.

Non è, come dice Gaetano Negri (1), che la mente umana sia condannata all'ignoranza finale; gli è che per la mente umana certi problemi non esistono. Pretendere di discuterli, non dico nemmeno di risolverli, è irrazionale; mentre è naturale che essi si presentino a tutta l'attività spirituale umana. Il fatto della tendenza religiosa e metafisica non solo è innegabile ma è eloquente, perchè significa che persiste con la coscienza il bisogno per la vita di un problema e della soluzione di esso; la metafisica invece, non dico la religione, in quanto è tentativo di penetrare coi poteri della mente nell'Assoluto, può dirsi in certa guisa irrazionale: una volta era irrazionale in modo, direi così, incosciente, perchè essa non sapeva i limiti della conoscenza; ora sarebbe irrazionale coscientemente se, pur sapendoli, tentasse superarli.

Per il problema morale adunque noi potremo concludere, che la ragione vera del lungo dibattito sta in una oscurità e confusione di concetti: si è sempre confusa la teoria con la pratica, la scienza con la vita, la scienza della morale con la morale.

La scienza ha un valore essenzialmente teoretico e deve studiare il fatto nella sua costituzione e nel rapporto causale che esiste fra le condizioni e le conseguenze. Essa non può avere uno scopo direttamente pratico, nè può proporsi di determinare una norma assoluta, come da quello sarebbe richiesta. Così essa, studiando il fatto della vita morale, riconosce in esso, sulle basi della osservazione psicologica, la esigenza di un bene oggettivo assoluto, sebbene esso si presenti in forme sempre diverse e sempre relative alle condizioni della vita; e la esistenza, correlativa a quella esigenza, di un sentimento d'obbligazione e dell' idea di una sanzione, cioè di un completo e perfetto accordo tra il compimento dell'Ideale e la soddisfazione del desiderio e della vita. Ma per la scienza pura quell'Assoluto, la posizione del quale è così strettamente connessa con la moralità, non è determinabile e nemmeno esistente; onde essa non può nè porre nè imporre la moralità.

Allora, si potrà dire da alcuno, a che cosa serve la scienza se non giova all' Umanità nel senso che la renda migliore?

(1) Negri, *Medit. vagabonde*, pag. 185.

Ma questa, può rispondersi, è una questione inutile e mal posta: la scienza non è l'arte, non è la religione, non è la moralità: tuttavia la scienza concorre potentemente, ed ecco la sua efficacia pratica, a rinnovar la religione, a trasformar l'arte, a costituire o indirizzare su nuove vie la moralità e la vita. Il fatto della moralità sorge e si sviluppa, ma poichè è fatto umano, si complica con tutti gli elementi spirituali che entrano a costituire la vita, e quindi con lo stesso fatto della scienza. Onde questa, pur non ponendo nè imponendo l'Ideale, concorre a costituirlo. Ma poichè la scienza, come abbiam visto, constata come elemento immancabile ed essenziale alla moralità il sentimento della forza superiore che ci obbliga, e perciò del dovere e dell'Assoluto, non fa più opera scientifica se lo nega. Allora fa veramente opera immorale, perchè fa opera antiscientifica. Ecco come la scienza può in qualche modo concordare con la morale tradizionale, rispettando e riconoscendo gli elementi di fatto che entrano a costituirla; e così essa, lasciando la pretesa di costruire la morale e di determinare il fondamento assoluto del dovere, acquista la convinzione che pure concorre a costituirla e a crear l'avvenire.

Si vede di qui che, se, in base alle cose dette, noi volessimo tentar di porger una formula generica della moralità, potrem dire essere in certo senso accettabile la formula rosminiana di riconoscere il vero, nel senso cioè, di far la scienza con sincerità. E avrebbe così ragione il Simmel di dire: « Il foudrait s'en remettre, à la fin de la science de la morale, à l'antique coscience morale » (1).

4. — I concetti svolti fin qui possiamo ora applicare in un campo determinato e particolare dell'etica, cioè ai rapporti intercedenti fra l'individuo e la società: campo che oggi principalmente raccoglie su di sè l'attenzione e lo studio sollecito di quanti si affannano dietro le gravi questioni umane. Perocchè quella, che oggi da alcuni vien detta la crisi della morale, se nel campo teorico riguarda principalmente i fondamenti dell'etica, nel campo pratico riguarda piuttosto il valore e la natura del bene morale, e perciò più da vicino l'uomo. Io dissi precedentemente, che non la

(1) Bouglé, Op. cit., pag. 68.

questione sociale è una questione morale, ma che piuttosto la questione morale è oggi principalmente la questione sociale ed economica; e voleva significare con questo, che appunto nella determinazione esatta del problema sociale e nella soluzione di esso si concentra e si concretizza il problema morale. La forza operosa del bene crea oggi col concorso di dati psicologici e sociali la nuova forma umana, il nuovo scopo umano sotto cui si presenta l'eterno Ideale morale. La storia e l'umanità preparano esse la soluzione; ai pensatori di oggi, costruttori di dottrine, esse daranno o torto o ragione; ma intanto questi ultimi contribuiscono più o meno efficacemente a far la storia, a trovare la soluzione.

Ma torniamo a noi. Che cosa pensa il Rosmini dei rapporti fra individuo e società; e come può reggersi il suo pensiero?

Il Rosmini, in conformità dell'indirizzo cristiano, della corrente filosofica moderna, delle speranze quasi illimitate nella potenza dello spirito umano rinate e svoltesi nella prima metà del secolo, pensava non pure che l'individuo umano ha valore in sè, in forza però del lume di ragione che è di provenienza divina, ma che la società non sia altro che uno degli stati, nei quali avviene all'uomo di trovarsi nella presente vita, e che perciò i diritti individuali rimangono sempre il rudimento e come il corpo degli stessi diritti sociali. Dal che egli traeva la conseguenza che il contegno dello Stato verso i soci deve essere oltremodo cauto e riservato, più vigilante che direttamente attivo.

Non molto diverso da questo, almeno nelle applicazioni, è l'individualismo professato dalle dottrine liberali, che, create da tutto il movimento filosofico dell'evo moderno, avevan trovata la loro più alta espressione filosofica non tanto, parmi, nelle opere dei pensatori francesi del secolo scorso, quanto piuttosto nella dottrina giuridica di E. Kant.

A base tanto della dottrina rosminiana quanto della kantiana sta il rispetto della personalità umana e della libertà. Ma il Rosmini pone in Dio il fondamento di essa, il kantismo e il liberalismo invece, pur riconoscendo l'esistenza di Dio come postulato dell'ordine morale, trovano nella ragione umana per sè sola e nella libertà il fondamento del

diritto. Da un simile concetto, per il quale in ultima analisi si costruisce una dottrina giuridica e sociale senza Dio, non era difficile arrivare, come si arrivò infatti, per l'influenza principalmente di nuove dottrine filosofiche, cioè sopratutto del pessimismo tedesco, che è stata la più audace e la più strana glorificazione dell'eterno egoismo umano, a quella forma modernissima di dottrine individualistiche, che, in maniera più o meno originale e con forme ora splendide ora grottesche, hanno avuto e hanno i lor cultori e banditori in Germania in Francia in Inghilterra in Italia, nel Nietzsche nel Barrès in Oscar Wilde in Gabriele d'Annunzio. Questa può dirsi l'ala estrema, egoista, superba, atea. Il Rosmini invece presenta nel campo delle dottrine individualistiche una forma più larga più umana più temperata e conciliante. Il Rosmini infatti, come s'è visto, tempera l'individualismo con la concezione cristiana della Chiesa e della società teocratica realizzata e compiuta dal Cristo, nella quale soltanto l'uomo individuo attua il suo valore etico.

Pure a base della grandiosa dottrina sociale e giuridica del Rosmini, quando la si consideri con spirito serenamente scientifico, vedremo stare quel medesimo errore di metodo che già abbiamo più volte per altri rispetti riscontrato nella dottrina di lui. Alla stessa maniera che il Rosmini nel campo psicologico astrae e delle astrazioni fa altrettante entità reali, così egli astrae e delle astrazioni fa altrettante entità reali nel campo delle dottrine sociali e giuridiche. Come egli concepisce l'attività spirituale indipendente e astratta dalla fisica, e come concepisce nell'attività spirituale la intellettiva come precedente a tutte le altre e astratta da esse; così egli concepisce l'individuo umano in modo astratto dalla società, tanto da affermare che i diritti esistono anche fra due individui della specie umana che non hanno formata fra loro società; e soggiunge infatti che, come l'individuo umano non si può distruggere giammai, così non si distrugge di fatto solo perchè acquista una semplice relazione di più qual è la relazione sociale (1).

Qui abbiamo una concezione puramente atomistica e metafisica, contraria al fatto e all'esperienza.

(1) Rosmini, *Filosofia del diritto: Della natura del diritto*, capitolo II, articolo IX.

Noi possiamo bensì per astrazione pensare e studiare una forma dell'attività spirituale astrattamente dalle altre, ma così facendo ubbidiamo semplicemente a un'esigenza logica, non riproduciamo il fatto nella sua interezza. Il pensiero in qualche modo è il nemico del vero, perchè lo vede sotto aspetti parziali e astratti; o almeno il grande sforzo del pensiero e della scienza starà nell' abbracciare più largamente e più intimamente che si possa il fatto, e nel lottare quindi contro la tendenza fortissima che abbiamo a illudere noi stessi, creando delle realtà là dove non esistono che delle astrazioni. Così pertanto noi possiamo per astrazione pensare l'individuo umano fuori della società, ma dobbiamo ben guardarci dall' importare nel concetto così costruito tutti quegli elementi che non gli possono venire che dal di fuori, e che noi invece ci ostiniamo a considerare come scaturienti dalla natura intima del fatto contemplato isolatamente. Il fatto non è mai isolato, ma è sempre una relazione di fatti e di elementi; epperò anche nelle scienze sociali non bisogna mai scostarsi dalla considerazione obbiettiva e sperimentale del fatto nella sua complessità, e non creare delle finzioni metafisiche. Come nello studio delle formazioni psichiche occorre, pur distinguendo e astraendo per necessità logica, aver sempre presente al pensiero la interdipendenza degli elementi, ciascuno dei quali non ha valore, non esiste anzi, senza il concorso degli altri e l'azione su di essi; così nello studio dell'attività sociale umana occorre, non già creare l'entità che si chiama l'individuo umano come un piccolo mondo tutto chiuso in sè e a sè stante, ma considerare e studiare l'individuo in quanto esso di fatto e per esperienza continua esiste e agisce in rapporto con altri, operando su di loro e subendo la loro influenza, nei diversi campi della attività umana. E lo sviluppo lento ma continuo delle scienze sociali rende ogni giorno più chiari i legami che uniscono gli individui nell'organismo collettivo, e così la psicologia sociale e la individuale facendo la scienza delle loro mutue dipendenze non costruiranno un mondo di astrazioni, ma ci renderanno il sentimento della realtà. Io non dirò col Lazarus (1), che logicamente e cronologicamente la

(1) Cfr. Bouglé, Op. cit., pag. 21

società precede l'individuo, perchè anche questa affermazione mi sembra peccare del medesimo difetto per il quale si fanno delle astrazioni altrettante entità reali, ma dirò che logicamente e cronologicamente la società e l'individuo son aspetti di un solo fatto, il fatto umano; e che perciò vi è tanto errore nella soluzione individualistica quanto nella collettivistica del problema psicologico-sociale, tanto errore in chi afferma come buona la sola psicologia individuale quanto in chi afferma come buona la sola demopsicologia. Esistono, o si possono considerare, come diceva, due aspetti del fatto umano, ed esistono di conseguenza scienze distinte che lo studiano; pretendere che ciascuna di esse lo attinga nella sua interezza, o che per ciascuna di esse si possa assurgere a una soluzione definitiva e assoluta del problema etico è vano. La evoluzione delle scienze sociali le conduce tutte a separarsi l'una dall'altra, a differenziarsi; ma ad un tempo la loro differenziazione metterà sempre meglio in rilievo l'intimo nesso che esiste fra i diversi aspetti ed elementi del fatto umano, e quindi esse potranno insieme contribuire a darcene la conoscenza più completa e più vera possibile, cioè rispondente alla sua complessità e unità.

Ma quel medesimo punto di vista dal quale si pone il Rosmini nello studiare il fatto sociale e quel medesimo metodo, con cui egli procede, danno luogo a un'altra manchevolezza della sua dottrina individualistica.

Concependo l'individuo umano come un'entità astratta, il Rosmini lo deve pur concepire come una forma fissa, come un tipo immutabile, e quindi ne trae una dottrina giuridica assoluta, che parla di un diritto « inflessibile, duro come roccia di granito, immisericorde », come se il diritto esistesse fuori della società e della storia; e parla parimenti di uno stato ideale il quale nella sua condotta avrebbe per oggetto la modalità dei diritti, la eliminazione degli ostacoli e la disposizione conveniente di quei rapporti reciproci, in modo che per essi la società teocratica e la familiare conservino, aumentino, fruiscano i beni e i diritti loro proprii.

Il Rosmini adunque, che dà alla società civile un valore transitorio, pensa che essa possa regolare ciò che vi è, secondo lui, di transitorio nel diritto, cioè la modalità; come

se la modalità non fosse elemento intimo e necessario del diritto stesso, come se questo non fosse al par di quella soggetto a evoluzione. La distinzione della modalità dalla essenza, della forma dalla sostanza è esigenza logica, non esigenza del fatto; questo è uno sempre. Le modificazioni di quella che dicesi forma, quando sian portate a un certo grado di intensità e rinnovate, non ci danno più il fatto identico a quello di partenza, ma ce ne danno ormai un altro: cambiando la modalità della temperatura si può andare dal freddo artico al caldo tropicale; l'uccisione di un uomo che in via assoluta sarebbe sempre lesione di un diritto può andare dall'estremo del parricidio all'omicidio per legittima difesa, che è scusato nel diritto positivo, e all'uccisione del nemico per la salvezza della patria che è esalsaltato come atto morale e qualche volta eroico. Qui non si tratta più soltanto di variazioni delle modalità, ma di variazioni del fatto stesso, per essersi variate le circostanze fisiche e spirituali precedenti e concomitanti del fatto.

Per quanto gravi siano le esagerazioni alle quali si lasciò andare la scuola storica, e per quanto ad alcuni paia di dover riscontrare in essa la prima causa dello scetticismo sociale del nostro secolo (1), pure è innegabile il merito suo di aver messo in rilievo l'importanza che hanno sempre avuta e hanno tuttavia nella costituzione e determinazione del diritto gli elementi storici e le condizioni dei popoli. Il Rosmini invece, alla stessa maniera che concepisce l'individuo umano in modo indipendente dalla società, lo concepisce pure in modo indipendente dalla storia.

Ma tanto nell'un caso che nell'altro egli in fondo, come del resto accade quasi sempre di un filosofo, esprime non tanto il risultato di una osservazione positiva, quanto piuttosto il modo, onde il fatto veniva interpretato dalla società del suo tempo e dalle credenze religiose da lui professate. La società democratica e liberale nacque e si svolse e si affermò appunto principalmente per lo sviluppo delle forze individuali, e portò quindi nella teoria del diritto la concezione individualistica; ed essendosi sviluppata per forze

(1) Cfr. G. Cimbali, *La morale e il diritto nell'esigenza teorica e nella realtà pratica*. Introduzione, Roma, Bocca.

proprie, fu portata a considerare il diritto come scaturiente dall'intima natura dell'uomo; e così ebbe incremento e conferma la dottrina del diritto naturale, che fu il paio con quella dell'individualismo. Non erano ancor sorte o sorgevano allora la demopsicologia, gli studii sociologici e la scuola storica del diritto.

E il Rosmini, come in parte vedremo fare anche lo Spencer, vivendo in età e in terra di liberalismo, accetta tanto la concezione individualistica che la concezione statica del didiritto; ma per un altro lato è costretto a far concordare questi principii con quelli del cattolicismo. Infatti egli non può affermare semplicemente, che l'individuo umano ha valore per sè, bensì soltanto per il lume che gli viene dall'alto, onde il prezzo che in questo modo l'uomo sembra acquistare è già un dono gratuito di cui egli non ha merito (1); e non può nemmeno affermare che la società civile e lo stato abbiano un ufficio proprio indipendente, ma solo un ufficio subordinato a quello della società teocratica. Come l'uomo non ha valore che per Dio, così la società civile non ha valore che per la teocratica. In questo modo il Rosmini, per l'introduzione di un concetto nuovo non puramente filosofico ma religioso, attenua uno dei difetti essenziali del liberalismo, cioè l'atomismo sociale, stringendo fra gli uomini un vincolo di solidarietà più intimo e più largo; e per un altro lato, siccome la società teocratica si va di continuo attuando per opera della Chiesa di Cristo, può dirsi che il Rosmini riesca a introdurre il concetto dinamico nella dottrina giuridica. Ma la esistenza della società teocratica e i temperamenti, che ne vengono all'individualismo, son dovuti a un principio più religioso che puramente filosofico; onde in conclusione può dirsi che, pur essendo diversi i fondamenti della morale e del diritto nella scuola laica-liberale e nel rosminianismo, essi tuttavia sempre convengono in questi due caratteri: l'individuo umano concepito astrattamente dalla società, l'individuo umano e il diritto concepiti come entità fisse, indipendenti dal movimento storico.

Tanto l'uno quanto l'altro principio hanno valore reale

(1) Confr. Fouillée, *L'idée moderne du droit.* Paris, Hachette. pagg. 116, 216 e 226.

certamente, in quanto rappresentano la forma giuridica che ha assunto in un certo tempo l'ideal morale, in quanto esprimono quell'idea che, come dice il Fouillée, è una anticipazione sul fatto e concorre come elemento importantissimo e primo a costituirlo; ma non possono avere un valor scientifico, perchè son vedute unilaterali del fatto umano. Alla stessa maniera che io posso affermare come ideal morale la perfezione individuale, così io posso affermare come ideale giuridico la forma individualistica e la funzione puramente negativa dello Stato; ma non posso pretendere di dimostrar questo su basi scientifiche, perchè il fatto, esaminato nella sua interezza e complessità, mi dimostra che quell'uomo astratto, che i sistemi filosofici del diritto naturale presuppongono, non è mai esistito, che il diritto stesso, come tutte le creazioni dello spirito, è in un continuo divenire (1), e che lo stato non ha mai avuto e non ha nemmeno ora una funzione puramente negativa nè ha limitato la positiva alle modalità dei diritti.

Ora da tutto questo scaturisce una considerazione, che conferma una di quelle già fatte precedentemente e sulla quale ho insistito.

L'esame severo e imparziale, per quanto appena da noi abbozzato, ci mostra che il fatto del diritto è molto più complesso di quel che paia nella filosofia metafisica; che a costituirlo concorrono diversi elementi; che esso non è produzione individuale se non in quanto confluisce nell'individuo e, quasi direi, in esso e per esso si esprime l'anima sociale; che il diritto infine non è nemmeno un'entità astratta immobile e immisericorde, ma piuttosto un aspetto in cui si manifesta il fatto umano. Spetta alla scienza del diritto lo studiare come esso nasca e viva e si trasformi nella società e nella storia, come l'idea del diritto sia elemento continuo e necessario alla sua costituzione, sia l'idea-forza creatrice del diritto stesso, così come il sentimento oscuro dell'Assoluto e della sanzione finale sono elementi indefettibili della moralità. Ma con tutto questo, ma quando la scienza abbia studiato il fatto del diritto e abbia potuto determinare il lato vero dell'istorismo e quello del diritto naturale, il lato buono del-

(1) Cfr Wundt, *Ethik*, pag. 566

l'individualismo e quello del collettivismo, quando abbia non pur descritto il fatto, ma anche determinati i rapporti reciproci fra gli elementi e quindi le leggi di esso; quando abbia fatto tutto questo, la scienza non può ancor presumere di creare il diritto stesso, di dare la norma assoluta del diritto; non può presumere di indicare la soluzione definitiva del problema sociale moderno o nell'individualismo o nel collettivismo. Se lo fa, essa cede alla tendenza metafisica dello spirito, essa si pone un problema che per la scienza pura e sola non può veramente esistere, e lo risolve dogmaticamente.

Anche qui bisogna distinguere, come più volte ho detto, la scienza del fatto dal fatto stesso, la scienza dal diritto. Appunto per quello che la scienza dimostra, il diritto si produce, si fa, e il filosofo non lo pone; ma d'altro lato, pure per quello che la osservazione scientifica insegna, la idea del diritto è la forza spirituale creatrice di esso. Ma a rinnovare la forma nella quale l'idea del diritto si fa sensibile concorre, insieme a molti altri fattori, pure la scienza; la quale perciò, non direttamente ma per via indiretta, acquista una efficacia pratica; e, quando essa scienza è trattata e fatta con larghezza e completezza di vedute, prepara una forma sempre più alta della idea del diritto e una attuazione sempre migliore del diritto stesso.

È un circolo la vita, ed è pure unità incessante: l'azione concorre a costituire la forma dell'idea, e l'idea crea l'azione; la pratica stimola al lavorio la scienza, e la scienza esercita un dominio sulla pratica; la moralità determina la scienza della morale, e questa concorre a ravvivare e rinnovare quella.

Chi oserà di cogliere il punto di partenza e il punto d'arrivo in questo circolo incessante?

Pure vi è in esso un punto di molta considerazione e sul quale è bene, parmi, fermarsi un istante.

La scienza della morale, io dissi, è diversa dalla morale, e l'ufficio suo è essenzialmente teoretico; normativa in senso assoluto la scienza non può essere. Di qui può sembrare che non rimanga allora all'uomo nessuna guida; e la scienza produrrebbe il bel servizio di rendere impossibile la morale. Tuttavia, io soggiunsi, la scienza stessa, fatta

con imparzialità e con larghezza di vedute, ha un ufficio altamente morale, concorrendo essa per buona parte a ricreare le forme dell'eterno Ideale morale della vita umana. E anzi soggiunsi, che, volendo trarre di lì un principio di moralità, si dovrebbe dar perfettamente ragione al Rosmini, dicendo con lui, sebbene in altro senso, che la morale è riconoscere il vero nell'ordine suo. Ma, se la osservazione scientifica del fatto umano ci dà come reale la esistenza di un senso oscuro della forza, dirò infinita, per la quale si compie e deriva la moralità, ci dà pur questo fatto psicologico eloquentissimo, che l'uomo quella forza tende a obbiettivare sempre e a porla innanzi a sè come il fine della sua attività, della sua vita. La forza di cui l'uomo ha oscura coscienza, e a cui sente di dover ubbidire, è pur quella *per* la quale egli opera e vive: la causa è il fine che noi ci proponiamo come l'Ideal morale, come l'Ideale del diritto, come l'Ideale della vita. È un fine che, pur esprimendosi in varie forme, noi tendiamo continuamente ad attuare, che per questa ragione non può calar mai integralmente nella vita e nel fatto, onde questo per sè non può essere il diritto; è un fine che rinasce sempre ed esiste sempre per la nostra attività; sempre, come già dissi, identico a sè e pur sempre vario per l'efficacia dei fattori storici e psicologici per i quali e coi quali la vita si svolge. È adunque precisamente la finalità, come vuole von Ihering, quella che crea la moralità e il diritto; ma, secondo che a me pare, non la finalità intesa come manifestazione dell'egoismo e del desiderio istintivo di vivere (1); bensì come manifestazione di quella forza superiore, di cui si ha oscuro sentimento, intuita soltanto e pure affermata nella nostra limitata coscienza. L'Ihering, quando deduce la finalità dall'egoismo e quando dice che l'uomo non differisce dall'animale che per l'estensione del suo egoismo, non vede, parmi, tutto il significato e la natura della finalità. Questa può parer che si presenti in forme incoscienti, ma allora è un puro istinto; e può essere, come è sempre, cosciente, e allora si identifica con la facoltà perfettamente ed esclusivamente umana della obbiettivazione. E si esprime nella forma più alta quando

(1) Bouglé, Op. cit, pag. 125.

l'uomo obbiettivizza nella forma ideale morale quella forza onde scende il sentimento della obbligazione. Il fatto più meraviglioso dello spirito umano è questa *posizione* di un fine che è non il nostro Io, ma la forza onde l'Io esiste e opera. Altrimenti se, come vuole l'Ihering, fosse il desiderio puro il fonte da cui scaturiscono la moralità e il diritto come anche l'istinto animale, non si potrebbe spiegare come la moralità e il diritto siano fatti essenzialmente umani.

La spiegazione dell'Ihering ha, a mio vedere, il difetto di spiegar troppo, cioè di essere indeterminata. Invece le differenze si spiegano, e si spiegan bene la morale e il diritto, quando si ponga la finalità come unica espressione del fatto primitivo e maraviglioso del sentimento oscuro di una forza superiore obbligante. E data la coscienza sono dati la finalità, la moralità e il diritto.

Ora di questa finalità, che proviene dalla natura stessa della coscienza, la cognizione scientifica non può tener calcolo se non in quanto quella le si presenta come fatto. La finalità d'altra parte domina tutta la vita, spiega il passato, fa il presente, rende possibile l'avvenire; la finalità antecede il fatto e lo prepara, modella coi dati della storia e della coscienza la nuova forma di ideale, esprime insomma la forza che domina la vita e le dà ragione e valore.

Se ora la vita della umanità è essenzialmente vita ideale e morale, si potrà ben dire che la finalità, ricreando continuamente le forme nelle quali si attua l'Ideale morale e quindi il Diritto, provvede alla vita stessa della società o assicurandole e svolgendone le condizioni coll'idea del diritto, o promovendola attivamente colle idee della moralità e del bene. E sotto questo aspetto ha ragione l'Ihering di affermare che tutto il sistema del mondo morale è l'opera della finalità.

Ed è questo il concetto, parmi che deve introdursi nello studio del fatto morale e del diritto. Per esso si potrà correggere l'unilateralità dell'istorismo, che non vedeva altro se non la manifestazione esteriore, il costume o la legge, e non cercava di indagare nelle anime la ragione remota di quelle forme e di quelle manifestazioni e si concentrava insomma tutto nello studio della serie causale, trascurando la serie teleologica. E parimenti per questo concetto deri-

vante dal sentimento oscuro e dalla obbiettivazione di una forza superiore onde siamo obbligati, deve interpretarsi la dottrina del diritto naturale. Cotalché a me pare che, come dalla osservazione serena del fatto morale nella sua natura psicologica si può trarre la spiegazione dei due caratteri fondamentali della moralità, la obbligazione e la sanzione, e in tal modo con la dottrina fondamentale, che confondeva la scienza della morale con la morale, conciliare la dottrina positiva che studia il fatto morale nella sua interezza storica e psicologica; così dalla osservazione serena del fatto sociale ne' suoi varii aspetti parmi si possa arrivare alla conciliazione delle dottrine opposte che finora si contesero il campo, mostrando il lato vero e buono tanto dell'individualismo che del collettivismo, in quanto essi affermano per un lato la esistenza operosa della forza individuale, che per l'altro non può svolgersi e non si svolge di fatto che nella società; alla conciliazione infine della dottrina del diritto naturale e di quella dell'istorismo, mostrando come il diritto è pure la forma sempre nuova, sotto cui si presenta per rispetto alle condizioni di esistenza sociale quell'Ideal morale, che scaturisce dalla oscura coscienza di una forza superiore obbligante, e perciò dalla obbiettivazione di essa e dalla finalità.

Adunque la critica della dottrina morale rosminiana ci porta a queste conclusioni:

1.° Bisogna distinguere il fatto morale dalla scienza che lo studia: questa per sè sola non pone quello e non può essere in senso assoluto normativa; essa tuttavia concorre, come elemento essenzialissimo, a costituire il fatto morale;

2.° Nel fatto morale ha ragione il Rosmini di vedere la obbiettività del bene, l'obbligatorietà della legge, il bisogno della sanzione; questi sono elementi che l'analisi psicologica trova e conferma.

Però l'analisi trova pure che essi hanno radice nel fatto originario della coscienza e perciò nel sentimento oscuro di una forza superiore, che non cessando mai di imporsi vien detta infinita, e che poi per la natura stessa della coscienza viene obbiettivata nelle forme dell'Ideale morale varie e mutevoli a seconda dei dati storici e psicologici. E

poichè essa forza, di cui si ha oscuro sentimento, non entra mai integralmente nel campo della coscienza, non può essere oggetto di scienza, ma piuttosto di religione e di fede: onde, se la scienza per un lato non può dare una formula assoluta di moralità e fondare il dovere, contribuisce però a produrre le forme in cui si incarna l'Ideal-morale; e d'altra parte la religione, potendo per la fede attingere quel che trascende la coscienza, cioè la forza superiore ignota e inconoscibile, può così determinare l'Ideal morale e dargli forza obbligativa;

3.° Nel fatto sociale parimenti si presenta nel Diritto l'Ideal-morale, in quanto esso non tanto promuove direttamente quanto assicura e rinnova le condizioni della vita; scaturisce quindi il Diritto dalla medesima forza onde scaturisce la moralità e si foggia e rifoggia a seconda dei dati storici e psicologici; onde hanno ragione per un lato i teorici del diritto naturale e per un altro gli storicisti; e infine hanno pur ragione per un lato gli individualisti e per un altro i collettivisti, perchè il fatto morale è, come tutti, un fatto di relazione che ha per termini l'individuo e la società, non può partire che dall'individuo, non può svolgersi e non può esistere che nella società.

Da tutto questo parmi risulti che la ragione dei dibattiti infiniti nel campo degli studii morali sta in due fatti:

1.° Nel non aver determinato l'oggetto e i limiti dello studio.

2.° Nel non aver determinato il metodo dello studio.

Per quel che riguarda il primo punto, è certo che ormai si deve ritenere come oggetto della scienza della morale il fatto etico nella sua molteplicità complessità, e unità, mirando a determinar gli elementi e tutti gli elementi di cui essa si compone, non mai a costituirlo immediatamente e a porlo; per quel che riguarda il secondo punto, lo spirito equamente scientifico segue il metodo dell'analisi e dell'induzione, studiando tutti gli aspetti e tutti i rapporti che con altri fatti può presentare e presenta realmente il fatto morale.

Così per un lato la scienza della morale distacca assolutamente la sua causa da quella della religione, e per un altro non presume di dare una soluzione assoluta dei problemi che più agitano l'umanità.

Si dirà: ma questo è scetticismo esiziale. Sia quel che vuol essere; questo a ogni modo è irrefutabilmente certo e conforme alle esigenze di un'esperienza razionale. La scienza tuttavia non rimarrà per questo puramente descrittiva, nè, quando sia fatta con larghezza e serenità di mente, condurrà al molto lamentato e certo temibilissimo scetticismo morale. Anzitutto, per quella osservazione più volte fatta, che ogni verità scoperta si fissa nello spirito come idea, tende a dirigere i nostri atti e diventa elemento integrante di vita morale, la scienza deve agire nella vita; poi, come essa abbia osservato integralmente il fatto morale in tutti i suoi elementi costitutivi, nulla le impedisce di avanzare, almeno come ipotesi, una formula di risoluzione del problema morale che meglio risponda ai risultati scientifici e alle eterne esigenze umane. Così, se la scienza abbia determinato che il fatto morale *è*, per riguardo allo scopo, ideale, e per riguardo al motivo, disinteressato, perchè non potrà pure affermare, almeno come ipotesi attendibilissima, che tale *deve* anche essere? Se la scienza abbia determinato che il fatto morale nei rapporti sociali ha per termini l'individuo e la società, e che allo sviluppo sempre maggiore dell'individuo sono andati sempre compagni un allargamento e un'organizzazione sempre maggiore delle forze sociali, perchè non potrà pure affermare come la migliore delle ipotesi, che la soluzione della questione morale-sociale sta appunto in uno sviluppo più alto dell'individuo pur nell'allargamento più esteso e nella organizzazione più intima delle forze sociali?

PARTE SECONDA

SEZIONE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

Cenno sulla genesi della morale spenceriana.

Nella genesi della dottrina morale di Herbert Spencer, come del resto in quella di tutto il suo sistema filosofico, si possono chiaramente notare due correnti principali, che, a guisa di due rivi confluenti a formare un poderoso corso d'acqua, si intrecciano e si fondono quasi per dar luogo a una nuova originale produzione. Ma tale effetto non immediatamente si ottiene, bensì col concorso di un nuovo importantissimo fattore che, mentre serve a contemperare e a modificare anche gli elementi e le energie dell' una e dell'altra corrente, porta pure un contributo proprio, ma non difficile a riconoscersi fra gli altri. Studiare la genesi della morale spenceriana vuol dire appunto, come ho fatto per la morale del Rosmini, esaminare quali fattori hanno contribuito a formarla, come essi si sono lentamente raccolti e intrecciati, dando luogo al nuovo grandioso risultato. Il medesimo indirizzo e i medesimi principii scientifici, sui quali si regge tutta la dottrina di H. Spencer, rendono qui necessario, più ancora che nel caso del Rosmini, una indagine del processo di formazione. Poichè innegabilmente uno dei migliori risultati che l'indirizzo evoluzionistico abbia avuti è appunto questo, di chiamar l'attenzione dello studioso sulla genesi del fatto, per conoscerne bene la natura.

Ora io dico, che nel processo genetico della morale spenceriana è necessario distinguere:

1.° la corrente pura filosofica, che deriva dalle prime sorgenti del pensiero inglese moderno e si continua gloriosamente, quasi sempre uguale di direzione e di tendenze, per quanto qua e là alterate variamente;

2.° la corrente schietta scientifica, che ingrossatasi nel secolo nostro per i contributi copiosi di tutta Europa, diventò irruente quasi e dominatrice appunto negli anni in cui s'andava elaborando il pensiero filosofico, e con esso la morale dello Spencer;

3.° il fattore nazionale, cioè la corrente non di idee ma di impulsi, di tendenze, di forze spirituali che porta seco sempre, pur nella più alta speculazione filosofica e nella più serena indagine scientifica, il carattere etnico o nazionale. Cosi dallo studio di ciascuna di queste tre correnti, seguendone attraverso i predecessori e i contemporanei dello Spencer il filo, a guisa di tenui venuzze nei meandri sotterranei, vedremo come siasi andata formando quella teoria, che poi ci proponiamo di analizzare criticamente.

Senonchè a questo punto alcuno ci potrebbe ripeter qui l'obbiezione che era prevedibile pur nel caso del Rosmini: voi dunque considerate la dottrina morale di un filosofo non come il libero prodotto di una mente superiore, che accogliendo in sè i varii elementi del pensiero anteriore e contemporaneo, li sa per propria virtù svolgere riccamente, e ne trae fuori una nuova creazione originale, ma come una formazione naturale, alla stessa maniera che un chimico considera un corpo come il prodotto necessario ed equivalente delle condizioni che lo hanno determinato. La osservazione è buona fino a un certo punto, e possiamo rispondere così come abbiam fatto implicitamente nel caso precedente: un sistema filosofico, una dottrina morale son certo, come ogni altra produzione del pensiero, formazioni naturali, o diremo meglio storiche, ma non si può ancora, nè mai, parlare di equivalenza fra causa ed effetto, come nel campo dei fatti fisici, perchè, se in questi vale il principio della conservazione dell'energia, nei fatti psichici invece ha valore, come spiega il Wundt, quello dell'accrescimento continuo dell'energia. E di qui deriva che, quando

anche si sian potuti determinare esattamente i fattori della genesi, rimane sempre un dato irreducibile, un *quid* che non è dato nè dalla storia nè dalla società nè dall'educazione, ma dalla persona stessa, dalla sua stessa energia psichica che variamente elabora gli elementi forniti dalla storia, dalla società, dalla educazione, e arriva così a risultati nuovissimi. Appunto in forza di questo fattor personale si cerca dallo Spencer una conciliazione fra le dottrine tradizionali e i risultati delle indagini scientifiche, proposito corrispondente a quello del Rosmini, il quale aveva sempre di mira la conciliazione fra la filosofia razionale e la teologia. E l'uno e l'altro portano nella loro opera di costruzione un certo spirito di equità (più forte tuttavia, parmi, nell'italiano) per cui si tenta di evitare gli estremi; senza che tuttavia perdano e l'uno e l'altro il loro carattere predominante, spiritualistico per l'italiano, materialistico per l'inglese.

I.

Innegabilmente la discussione del problema morale e dei quesiti minori, che ad esso si riferiscono, fu una di quelle che più appassionarono lo spirito dei filosofi inglesi dall'Hobbes allo Spencer. Anzi tra loro si è formata come una corrente continua d'idee, una specie di tradizione filosofica-morale, che manca certamente, chi bene osservi, tra i filosofi delle altre nazioni moderne. Manca in Germania, che col Leibniz e la sua scuola, col Kant e i suoi logici ma originali continuatori si occupò prevalentemente di questioni metafisiche e gnoseologiche; manca in Francia che, se ne eccettui forse alcuni come il Rousseau e il Comte, con la prima scuola cartesiana e con la seconda rinnovatasi al principio del secolo s'occupò pure con predilezione di argomenti e di problemi ontologici, teologici, metafisici; manca in Italia, che dopo il Bruno seguì piuttosto arditamente e promosse il grande movimento e rinnovamento scientifico e sperimentale, senza di proposito occuparsi di problemi morali se non coi filosofi moderni.

Invece in Inghilterra si è svolta, proprio in guisa, direi,

autoctona e per forze native, senza subire la influenza straniera (1), tutta una scuola originale di filosofia etica. E chi osservi lo sviluppo delle dottrine morali inglesi, non tarda a scoprire in esse non solo il primo formarsi, ma il lento ingrossare e il chiarificarsi di certe correnti di idee che confluiscono in Herbert Spencer.

A cominciare dall'Hobbes, e scendendo giù alla scuola di Cambridge, al Cudworth, al More, al Cumberland, e poi meglio ancora al Shaftesbury, all'Hutcheson, all'Hume, allo Smith il problema fondamentale dell'etica, quello che spontaneamente si presenta nelle dottrine moderne, cioè, che cosa sia il bene, vien sempre più o meno esplicitamente risolto in senso edonistico. Per l'Hobbes è naturale e quindi ragionevole che ciascun individuo cerchi la propria conservazione e il proprio piacere; per il More l'etica è l'arte di viver bene e felicemente; per il Butler la felicità della società è l'ultimo fine della condotta approvata dalla coscienza; il Shaftesbury, l'Hutcheson, l'Hartley sostengono che noi dobbiamo dirigere ogni nostra azione a produrre la più grande felicità e la minor miseria che possiamo (2): in tutti c'è dunque, quasi direi, una parola d'ordine che passa e che risolve, in senso più o meno chiaramente edonistico, il problema sottoposto all'analisi e alla discussione.

Ma esso, pure in quella gloriosa e continuata tradizione, si intreccia con un altro: se vale quel principio morale individualistico, per cui ognuno cerca la propria felicità, come sarà possibile il vivere sociale? E mancando questo, che è la prima condizione, per cui si conservi la vita e si assicuri il piacere individuale, viene a mancare naturalmente la possibilità di attuare il fine etico. Ne sorge dunque la preoccupazione grave, che si manifesta pure nei moralisti inglesi, dall'Hobbes fino ai più recenti, di conciliare il benessere individuale col benessere sociale. E anzi il Cumberland afferma, e per il primo in modo esplicito, che il bene di tutti è il supremo fine e criterio in base al quale

(1) Sidgwick, *Outlines of the Histhory of Ethics*, pag. 254. London, Macmillon 1886.

(2) Cfr. Sidgwick, Op. cit., pagine 166, 170, 192, 211.

tutte le altre regole di moralità debbono essere determinate (1).

La visione di questo nuovo problema, implicito del resto nel primo, e della sua soluzione si fa tanto più chiara quanto più si procede nel tempo. Il Sidgwick ritiene che, sebbene il Locke non lo affermi esplicitamente, pure può inferirsi, che per il grande filosofo inglese l'ultimo criterio della legge morale dell'azione deve trovarsi nella felicità comune degli esseri cui l'azione si rivolge (2). E col Shaftesbury ancora meglio si afferma quel principio, che l'accordo dei sentimenti individuali e sociali, che tende naturalmente al pubblico bene, è pure capace di condurre alla felicità dell'individuo, nel quale quell'accordo esiste. E così per questo concetto dell'armonia fra l'interesse particolare e il generale, che poi formerà il punto cardinale di tutta la teoria benthamiana, si svolge quella che il Guyau chiamava la seconda fase dell' utilitarismo o meglio dell' edonismo, intendendo egli per prima quella dei filosofi che, come fanno Epicuro, Hobbes ed Helvetius, ripongono il fine della vita nell'interesse individuale soltanto (3).

Non è da credere però, per quello che dissi precedentemente, che la morale edonistica siasi fatta strada in Inghilterra senza trovare mai nessuna opposizione; cioè che non sia mai sorto il criterio della realtà obbiettiva del bene. Esso anzi si manifesta apertamente nel Cudworth, nel Clarke, nel Butler. Anzi quest'ultimo, sebbene non tenti mai di mostrare la razionalità astratta delle leggi morali, afferma che i doveri morali sorgono dalla natura delle cose, e sono precetti dei quali noi vediamo la ragione, indipendentemente da ogni considerazione sulla condotta più adatta a produrre maggior quantità di piacere o di dolore (4). Lo stesso criterio ricompare con maggior chiarezza e con forza in tutta la scuola scozzese del Price, del Reid, dello

(1) Sidgwick, Op. cit., pag. 170: " the common good of all is the supreme end and standard, in subordination to which all others rules and virtues are to be determined ".

(2) Cfr. Op. cit., pag. 173

(3) V. la relazione di Caro sull'opera del Guyau, in *La Morale ang. c.* pagina XI, nota.

(4) Op. cit., pag. 196, 197.

Stewart. E si capisce che su questo punto verte naturalmente tutta la discussione del problema morale, perchè, data la realtà obbiettiva del bene, e con essa una intuizione originaria di verità morali chiare e certe come le verità matematiche, è evidente che si può trarre da esse, per via deduttiva, come appunto desideravano fare il Cudworth e il Butler, tutta la scienza esatta della moralità.

Ma la corrente intuizionistica intellettiva, che nel Butler si era chiaramente trovata in contrasto con la corrente edonistica, tanto che egli aveva affermato non essere la benevolenza cioè il desiderio della felicità altrui tutta la virtù (1), la corrente intuizionistica, dico, dalla cui prevalenza pure o dalla prevalenza dell'altra poteva derivare la soluzione del problema etico, assume un altro aspetto durante il periodo dei sentimentalisti, contrassegnato dai nomi del Shaftesbury, dell'Hutcheson, dell'Hume, dello Smith.

Con questi filosofi, psicologi veramente, comincia ad assumere la discussione del problema etico un altro indirizzo, cioè si vede l'attuazione della moralità non più nel seguire i dettami della ragione concepita come capace di comprendere intuitivamente le distinzioni morali astratte o le leggi divine, ma nel seguire certi impulsi emozionali o certi sentimenti, che portano alla felicità comune nello stesso tempo che a quella dell'individuo. Si accetta così implicitamente come risolto in senso edonistico sociale (2) il vero problema etico della natura del bene, e si rivolge invece tutta l'attenzione, specie dal Shaftesbury e dall'Hutcheson, a esaminare quali siano i sentimenti che per sè stessi o per l'accordo e l'equilibrio con altri portano alla felicità e quindi al bene morale.

Qui adunque comincia ad essere abbandonata la vecchia via, e si intraprende lo studio introspettivo dello spirito umano e l'osservazione del contrasto tra i varii sentimenti. Ma tanto il Shaftesbury quanto l'Hutcheson, e questo principalmente, insistono sul carattere di perfetto disinteresse della benevolenza, e credono appunto per ciò di poter costruire una dottrina etica.

(1) Sidgwick, Op. cit., 196.
(2) Sidgwick, Op. cit., 181 e segg.

Senonchè, una volta portato lo studio della morale dall'oggetto al soggetto, e crescendo sempre più lo spirito analitico e l'acutezza della indagine psicologica, si andò ricercando se tali sentimenti, che l'Hutcheson diceva disinteressati, non fossero il risultato dell'egoismo stesso, dal quale pure s'era sempre cercato di tenerli distinti. Il nuovo problema della moralità, cioè da quali sentimenti questa derivi, si perde così di mira, e la indagine da psicologica, come era cominciata col Shaftesbury e con l'Hutcheson, diventa addirittura psicogenetica con l'Hume, che fa derivare tutti i sentimenti sociali e morali dalla simpatia e questa dall'egoismo, e meglio ancora con l'Hartley, che, applicando in modo originale e largo le leggi dell'associazione già dal Gay notate, tenta di mostrare, come per ripetuti e combinati effetti d'associazione, i piaceri e le pene dell'immaginazione, dell'ambizione, dell'egoismo, del senso morale, si sian sviluppati dai piaceri e dolori elementari della sensazione (1). Questa diventava il punto di partenza di quella ricostruzione di tutto il mondo morale, che fu precisamente il problema della etica inglese sviluppatasi nel nostro secolo. Però deve soggiungersi, che la psicogenesi della moralità, indagine nuova aggiuntasi al problema iniziale sul bene, non fu veramente oggetto di studio acuto e profondo se non col Mill.

Geremia Bentham, sebbene si possa col Guyau (2) chiamare il fondatore della morale inglese contemporanea, in quanto dà ampio e logico sviluppo al principio edonistico, fondando veramente l'utilitarismo, tuttavia di fatto continua puramente la tradizione delle dottrine filosofiche germogliate e svoltesi nel suo paese, cioè non tanto si pone il problema della psico-genesi della morale, quanto piuttosto quello della natura del bene. Egli si oppone risolutamente a qualunque intuizionismo morale, a qualunque dottrina che presuma di conoscere *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, cioè dalla sensazione, dal piacere, la essenza del bene. Per lui l'unico criterio per giudicare della moralità di un'azione è il piacere che l'accompagna e le consegue; ma poichè questo,

(1) Cfr. Ferri, *Psicol. dell'assoc.* pag. 51.
(2) *Morale anglaise contemporaine*, pag. 63.

come tutti i fatti del campo fisico, chimico, fisiologico può essere calcolato quantitativamente, ne viene che il criterio della moralità sarà dato dalla quantità di piacere che consegue all'azione. Perciò, quanto maggiore è il piacere tanto più utile è l'azione, e quanto essa è più utile tanto più alta è la moralità, e quanto più in ultima analisi si soddisfa l'egoismo tanto più si è virtuosi. Ma d'altro lato, siccome dalla felicità stessa individuale sono in realtà inseparabili i godimenti della simpatia e dell'affetto, e simpatia ed affetto non hanno una sfera limitata d'azione, ma si estendono alla nazione, all'umanità, al creato intero, ne viene che la soddisfazione dell'egoismo crescerà quanto più s'allarga la sfera d'azione della simpatia e della affezione, e quanto più intenso si farà il piacere altrui. L'interesse pubblico coincide dunque con il privato, o in altre parole il massimo mio piacere si avrà nella più grande felicità del più gran numero, nella massimazione della felicità.

Così il Bentham, meglio e più logicamente di qualunque altro de' suoi predecessori, mantenendosi sempre nel dominio di quella corrente eudemonistica che abbiam visto attraversare tutta la morale inglese, riesce a risolvere l'altra parte del problema etico, che pure era stato presente al pensiero dei predecessori, quella cioè dell'accordo fra bene privato e bene pubblico; chè egli non solo li concilia, ma li identifica. Si noti tuttavia che, a questa conclusione il Bentham non arriva già per un'analisi intima ed esauriente della genesi del sentimento morale, chè infatti egli non ci mostra mica come si arrivi ad amar la virtù, cioè la felicità altrui (poichè tale è sempre il concetto della moralità), quando si accetti come punto di partenza la sensazione sola e l'egoismo, ma ci mostra come di fatto, nella realtà, vi è un legame indissolubile tra l'interesse individuale e l'interesse sociale. Egli si muove ancora nell'ambiente delle dottrine morali puramente e schiettamente edonistiche, e non vede o non cura un lato importante del problema, cioè come mai di fatto si trovino nell'uomo accanto alla tendenza egoistica verso il piacere, con la quale egli costituisce tutta la moralità, anche i sentimenti detti morali; e perciò non va indagando negli strati della coscienza, nell'intimo lavorio interno come si passi dall'amor del piacere all'amore della

virtù. Egli dice: l'uomo deve cercare il maggior piacere del maggior numero, perchè nella realtà esterna coincide con quello il piacer suo. Altri invece dirà: no, non è che nella realtà esterna, nell'azione la felicità mia coincida con l'altrui, ma gli è che l'uomo arriva alla intuizione della virtù e alla moralità per una elaborazione lenta e continua che su base egoistica accade dentro di lui, nel suo spirito, nel meccanismo de' suoi pensieri e de' suoi sentimenti. Così veramente si entra nella nuova fase dell'evoluzione delle dottrine morali, e vi si entra principalmente per opera, come già dissi, degli associazionisti, i quali, per mezzo della psicogenesi della moralità, mirano a far vedere che vero fine dell'uomo è il piacere, perchè in ultima analisi il sentimento morale non è altro che derivato, più o meno laboriosamente, dalla sensazione e dal piacere.

Il problema ontologico si trasforma in problema genetico, conforme del resto all'indirizzo storico-critico dell'età nostra, la quale per sapere qual sia la natura di una cosa, ricerca come essa siasi prodotta. Siccome il bene non è altro, come avevano già dimostrato i sentimentalisti, che il sentimento del bene, ricercar la natura dell'uno, vuol dire studiar non tanto l'origine quanto la genesi dell'altro. Il che implica certo una concezione nuova e ardita, e anzi quasi la soluzione del problema stesso, perchè ricercar la genesi del sentimento morale vuol dire presupporlo come un fatto naturale che si forma e deriva da altri, non come qualcosa che esiste primitivamente e anteriormente alla esperienza. Ma questo *quid* da cui può derivarsi il sentimento morale non è in ultima analisi che la sensazione, e quindi il piacere deve stare a base di tutta la vita affettiva e morale: ecco dunque che la ricerca psicogenetica della morale viene a confermare l'antica tradizionale veduta edonistica. In questo senso aveva già prima l'Hartley tentata la psicogenesi della morale; e in questo senso la ritentò poi il Mill.

Egli dice: accettiamo pure da voi intuizionisti la coscienza morale, la *moral faculty*, ma poi in fondo abbiam sempre ragione noi utilitarii, che il fine dell'uomo è la felicità, perchè il sentimento morale è il frutto necessario di una associazione di idee e di sentimenti che la nostra psicologia insegna essere a lor volta derivati dalla sensazione e dal

piacere. L'uomo, ragiona il Mill, non può desiderare se non ciò che è piacevole e non può voler quindi se non il proprio piacere; ma d'altra parte egli è così naturalmente fatto per la società (1) che non può dissociare il pensiero di sè da quello de' suoi compagni sociali, la rappresentazione del piacere suo dalla rappresentazione del piacere altrui, anzi quella finisce a identificarsi con questa; onde in conclusione l'uomo che vuole il benessere proprio non può che volere il benessere sociale. Così il gravissimo problema intorno al quale s'erano affaticati tutti i moralisti inglesi, quello cioè dell'accordo tra il bene pubblico e il bene privato, e del quale il Bentham aveva data una soluzione obbiettiva, è risolto ora in senso subbiettivo dal Mill: l'armonia esiste, non nelle cose, ma nello spirito.

Ma ancora: poichè il benessere sociale, come qualunque benessere, come qualunque felicità, dipende non dalla quantità, come diceva il Bentham, ma dalla qualità dei piaceri, esso non potrà raggiungersi che per mezzo di certi atti speciali qualitativamente migliori, e che si dicon virtuosi. E ora, combinando questo concetto con quello precedente, si vede, che la rappresentazione della felicità sociale, in cui si identifica la nostra, si associa così strettamente con la rappresentazione della virtù, che questa non solo diventa, come succede in molti casi di scambio tra mezzi e fine, una parte della felicità, ma anzi la parte più importante della felicità e alfine la felicità stessa. Così si viene a costituire, oltre quella fra bene privato e bene pubblico, una nuova identità tra la virtù e la felicità; e si potrà, concludendo, logicamente affermare, che l'uomo non può volere che la virtù stessa. Il sentimento morale adunque, che la dottrina intuizionistica spiega come innato, non è che il prodotto di una associazione di sentimenti e di idee che hanno per punto di partenza l'egoismo; e il carattere di obbligatorietà non è quindi, come pensano gli intuizionisti, qualcosa di inerente alla natura stessa del sentimento morale, ma un risultato naturale anch'esso, il prodotto del timore: nel che

(1) " L'état social est si naturel, si nécéssaire, si abituel à l'homme, qu'il ne se conçoit pas autrement que comme membre d'un corps ". *Utilitarisme*, pag. 59 e seg., traduz. franc. ediz. Alcan.

si trova il germe di quella teoria più recente, che prevede l'estinzione della obbligatorietà in una età ventura.

In tutta questa dottrina del Mill, che conclude a uno, come fu ben chiamato, *utilitarismo disinteressato*, si vede chiara tanto la influenza del Comte, che faceva della piena devozione di sè all'umanità l'ideale morale, (e di cui il Mill contribuì a diffondere la dottrina, pur modificandola, con l'opera « A. Comte e il Positivismo »), quanto anche la influenza del Kantismo, che era penetrato in Inghilterra fino dal 1836 con la prima traduzione della Ragione pratica (1). Per opera del Mill si fa dunque un passo nello svolgimento delle dottrine morali inglesi, ottenendosi in qualche maniera, come già prima l'accordo tra la felicità propria e la sociale, così ora la conciliazione tra la corrente eudemonistica utilitaria, quale derivava al Mill da tutta la tradizione inglese, con la corrente intuizionistica risvegliata dalla scuola scozzese.

Nel Mill, e per opera sua, si raccolgono le fila prima sparse della morale inglese e si tenta una ricostruzione più complessa e più armonica:

1.° l'eudemonismo individuale si concilia e anzi si identifica con quello sociale;

2.° l'utilitarismo, o morale induttiva, si accosta tanto all'intuizionismo da parer talvolta una cosa sola con esso;

3.° il problema etico in fine si presenta chiaramente, non più soltanto sotto l'aspetto primitivo di una ricerca ontologica sulla natura del bene, ma come una ricerca psicogenetica del sentimento morale.

È da aspettarsi quindi che, qualunque nuova teoria morale sorga dopo l'utilitarismo del Mill, riprendendo il quesito al punto a cui egli lo aveva condotto, debba trovarsi di fronte i tre problemi sopra ricordati, e debba discuterli e risolverli in corrispondenza di quelle correnti di idee che scendevano da così lontana fonte e si erano sì possentemente ingrossate. Ma ancora: una soluzione del problema morale, nella forma in cui si presentava, dopo il Mill, allo spirito inglese, deve esser pure determinata dallo speciale movimento storico-filosofico in cui essa si va elaborando

(1) Sidgwick, op. cit. 259: "In 1836 Mr. Semple's translation of Kant's chief ethical writings introduced the new period of better acquaintance „.

e si forma, dalle tendenze prepotenti e persistenti della razza, e infine, come è naturale, dal genio particolare dell'individuo che in sè raccoglie le voci che a lui giungono dall'una e dall'altra parte.

II.

Mentre in Inghilterra, nella prima metà del nostro secolo, lo spirito filosofico e scientifico era principalmente rivolto a proseguire, come dice il Barzellotti, la sua fine opera di ricerche psicologiche e morali, in Germania principalmente, ma anche in Francia, si andava lentamente sordamente preparando nelle ricerche scientifiche, naturali e fisiche, una nuova grande agitazione di idee, che doveva arrivare alla ardita, completa, radicale negazione di tutto il concetto tradizionale dell'universo e dell'uomo. Ma a quest'opera contribuì pure, e in ultimo possentemente, la nazione inglese.

La concezione teleologica dell'universo e quindi della creazione per rispetto ai fatti naturali, la quale corrisponde a ciò che è la teoria dell'innatismo nei fatti psicologici e morali, fu bensì dominante in Europa in quegli anni dal 1830 al 1859 circa, ma non senza trovare gravissimi oppositori: in Francia, dove il Geoffroy-Saint-Hilaire si contrapponeva (1828-30) al Cuvier, il Lamarck aveva esposta con la teoria della discendenza e dell'adattamento una concezione prettamente meccanica e materialistica del mondo, e il Comte nel Corso di filosofia positiva aveva esposto chiaramente il principio della sopravvivenza dei più adatti; e in Germania pure, dove dal Goethe in poi, per opera del Treviranus (Biologia 1802-1803-1805) del Baer (lezioni del 1834) (1),

(1) Cfr. Spencer, *Primi principii*, cap. XV, pag. 257 nota: dove lo Spencer dice che la formula del passaggio degli organismi da uno stato di omogeneità a uno di eterogeneità egli la apprese nel 1852 dal Baer: e dove è pure affermato che la convinzione sua, che il processo d'evoluzione composta dall'omogeneo all'eterogeneo, valevole per gli organismi, ha luogo in tutte le cose, era stato da lui Spencer esposta fin dal 1857 (prima dunque dell'opera darwiniana) in un articolo della *Westminster Review*; sebbene qui fosse quel principio esposto inesattamente, perchè si considerava la trasformazione dall'omogeneo all'eterogeneo come costituente l'evoluzione, mentre esso non indica altro che la redistribuzione secondaria che accompagna la distribuzione primaria nella evoluzione composta.

dell'Unger (Saggio sulla storia del mondo vegetale 1852) insieme con la dottrina genealogica si era sempre più diffusa fra i naturalisti, contrapponendola alla spiegazione idealistica hegeliana, la spiegazione materialistica dell'universo.

A quest'opera avevano concorso, pure indirettamente, oltre gli studii scientifici e storici, anche, come nota il Barzellotti (1), gli stessi studii filosofici, principalmente la dottrina di A. Schopenhauer, meno lontana di quanto appaia sulle prime dal naturalismo e materialismo di allora (2). Fatto è che allora fu il tempo del grande illimitato entusiasmo per la scienza, e basta, per averne un'idea, leggere « L'Avenir de la Science » del Renan, appunto allora, cioè tra il '48 e il '50, convertitosi al razionalismo, o anche la Filosofia delle scuole italiane di Cristoforo Bonavino, uscita appunto nel 1852. E pure intorno al '50 la spiegazione materialistica dell'universo e dell'uomo ebbe la più audace esplicazione nei libri diventati famosi del Moleschott (Circolaz. della vita 1852), del Vogt (Fede del carbonaio e la scienza 1854), del Büchner (Forza e materia 1855). Si navigò allora per alquanto tempo a piene vele nel materialismo, fomentato e diffuso principalmente dal popolo tedesco, per quella sua, oserei dire, naturale invincibile tendenza ad abbracciare in sintesi larghe, in vedute metafisiche tutta la serie delle esperienze e tutto il reale. Ma la nazione inglese, che pure aveva possentemente aiutato quel rinnovarsi delle scienze e quel corroborarsi della teoria genealogica per l'opera originale del Lyell (Principii di geologia 1830), la nazione inglese, dico, seguiva con maggior calma, tutto quel grande

(1) *Nuova Antologia*. 1 maggio 1889, pag. 57.

(2) Che la dottrina dello Schopenhauer sia molto affine sotto certi riguardi al materialismo, lo prova il fatto che il concetto fondamentale ne è il monismo della sostanza, che il filosofo tedesco concepisce come volontà cieca, e i materialisti come la forza della materia. (Cfr. Barzellotti, op cit., 1 maggio pag. 49 e 16 maggio pag. 286: — l'idea della volontà « forza cosmica, irrazionale, cieca, senza traccia di disegno divino o di finalità provvidenziale era già stata anticipata fin dal 1818 da A. Schopenhauer. Ma allora essa aveva contro a sè tutta la corrente del pensiero dei tempi. Per poter risalirla a ritroso ha dovuto aspettare più di quarant'anni, d'esser secondata da un'altra corrente di idee scientifiche che le è affine, da quella del naturalismo. »)

fervore di studii, assumendo quell'atteggiamento di riserva prudente, che sempre fu la nota caratteristica di quel popolo. Fino a che, pur dopo molti dubbii e dopo lunghi e accurati esperimenti (1), comparve nel 1859 l'opera capitale di Carlo Darwin, l'Origine della specie, nella quale, discutendo in modo più largo e più originale la teoria della discendenza, intuita dal Goethe e sostenuta dal Lamarck, e dimostrando le cause efficienti della evoluzione con la teoria della selezione naturale, egli diede alla dottrina evoluzionistica una più solida base.

Senza contare il grande effetto, la eco immensa che destò in tutto il mondo scientifico la nuova e lungamente elaborata dimostrazione darviniana, è certo che per essa veniva gittata come una ondata di idee nella già ingrossata e poderosa corrente delle dottrine morali, che si erano andate elaborando dalla nazione inglese. E anzitutto la discussione, che più immediatamente ne risentì e che parve rinnovarsi e allargarsi, fu quella ultimamente sorta e agitata riguardante la psicogenesi della moralità. Fino allora con l'Hume, con l'Hartley, col Mill, col Bain stesso, che pubblicò l'opera sua sulle Emozioni e la volontà nel 1871, undici anni dopo l'Origine della specie di C. Darwin, si era andata cercando la genesi del sentimento morale o nella educazione o nella lotta fra gli esseri umani intorno alle condizioni morali della vita (2); ma ad ogni modo sempre nell'uomo soltanto, come se la sensazione, da cui pure la psicologia inglese faceva derivare tutti i sentimenti, fosse fatto puramente umano. Ma una volta che si accettasse col Darwin la dottrina della evoluzione spiegata scientificamente con la selezion naturale, non solo si veniva a dare un colpo fatale alla teoria intuizionistica, ma la stessa teoria induttiva si doveva modificare allargandosi.

Infatti nell'opera che C. Darwin pubblicava nel 1871, intitolata: L'origine dell'uomo e la selezione in rapporto col sesso, e precisamente nel capitolo in cui parla del senso morale, egli, basandosi su molte osservazioni sue e d'altri, e in forze dei medesimi principii che aveva già esplicati

(1) Cfr. Häckel, *Storia della creazione*, traduz. fr. di Letourneau, Paris, Reinwald 1877, pag. 120.

(2) Cfr. Guyau, *La morale ang. cont.*, pag. 152.

nell'opera precedente, tentava di mostrare, come i primi germi della moralità compaiono in quell'istinto sociale per cui l'individuo più forte aiuta di spesso il più debole, e il gruppo sociale si fa protettore di interessi particolari minacciati. Da questo fatto elementare e comune agli animali inferiori si sarebbe sviluppato nell'uomo secondo il Darwin, in forza della memoria e della riflessione, ciò che caratterizza veramente il comparire della moralità, il rimorso: cioè, quando l'evoluzione arriva al punto in cui l'animale per mezzo della coscienza può confrontare le sue azioni passate con le future, egli sente che certe cose, a cui prima era portato unicamente per istinto, si devono fare, e altre, da cui pure l'istinto lo tratteneva, non si devono fare: l'istinto in tal modo si trasforma in moralità. Ma il fatto primordiale da cui tutto deriva rimane sempre la simpatia, che a sua volta non è altro che una manifestazione dell'egoismo, intendendo questa parola nel suo significato più largo, cioè come esprimente la ricerca di ogni soddisfazione propria, da qualunque parte essa venga (1).

Così, per opera del Darwin, la corrente induttiva avvantaggiava, e il problema genetico della moralità, che il Mill e il Bain avevan discusso e risolto in modo puramente psicologico associazionistico, si presentava e risolveva con la molto più larga considerazione genealogica.

Ma questa portava seco un altro elemento ideale, destinato ad assumer poi una maggior importanza e un più ampio sviluppo nel campo stesso delle dottrine morali, cioè la concezione monistica dell'Universo, basata sulla interpretazione causale-meccanica dei fatti, con esclusione di qualunque elemento teleologico. E d'altra parte per il nuovo aspetto assunto dalla soluzione del problema psicogenetico, per questa nuova, come dissi, ondata di idee, veniva pur sempre a essere ingrossata l'antica corrente inglese della morale edonistica-sociale, dandole però un nuovo indirizzo, e portandola a nuove conseguenze. Imperocchè, mostrandosi dal Darwin, che i sentimenti morali sono un prodotto necessario della selezione naturale, che è la legge per cui la vita si è conservata non solo ma si

(1) Cfr. Guyau, op. cit., pag. 162.

evolve continuamente; e mostrandosi pur sempre, in continuazione e a conferma della antica dottrina tradizionale egoistica, che il fatto primo da cui il sentimento morale scaturisce è la simpatia e in fondo l'egoismo o la ricerca del piacere proprio, si veniva a stabilire scientificamente un rapporto diretto tra la conservazione e lo sviluppo della vita da una parte e la felicità dall'altra (1).

Così dalla ricerca psicogenetica della moralità sono scaturiti due nuovi problemi, aventi però una intima relazione fra loro: la condotta che si dice morale è una condotta puramente umana, o si allarga molto più estesamente e ha le sue radici negli altri esseri viventi? Cioè: la condotta morale deve esser studiata con dati puramente psicologici o anche con dati biologici? E inoltre: esiste veramente un rapporto fra la conservazione e lo sviluppo della vita da una parte e la felicità dall'altra?

I problemi adunque, ai quali, come abbiam visto, s'era col Mill arrestata la speculazione morale, si presentavano per opera del Darwin in parte intatti, in parte mutati:

1.° Il dissidio fra la morale intuitiva e la induttiva veniva a farsi più profondo in causa della pretesa derivazione naturale dei sentimenti e delle idee morali; ma d'altro lato il concetto nuovo della ereditarietà poteva porgere argomento a una nuova conciliazione;

2.° L'altro dissidio fra l'interesse individuale e l'interesse sociale, che il Mill aveva così bene composto con la trovata psicologica dell'associazione, ora scompariva quasi affatto in una considerazione più larga, per la quale si accosta il concetto della felicità a quello della conservazione della vita. — E in tal modo venivano come rinfrancate e dirette su nuovo cammino le tradizionali dottrine etiche inglesi: e tutto in forza o in grazia di quella ricerca genetica della moralità, che iniziatasi in senso puramente psicologico dall'Hume e dall'Hartley, si era allargata poi in una maestosa indagine naturalistica per opera principalmente del Darwin e della sua scuola.

(1) Cfr. quel che dice Leslie Stephen nella sua *Science of Ethics*, pag. 86.

III.

Abbiamo visto come la teoria darwiniana rinnovasse e rivolgesse a nuova meta la corrente del pensiero morale inglese. E fu appunto l'aspetto etico quello sotto il quale essa più da vicino toccò la vita spirituale di quella grande nazione, sollecita, assai più forse di qualunque altra d'Europa, (o certamente più delle nazioni latine), di tutto quanto ha riferimento alla vita pratica, alla moralità dei costumi, al progresso e al benessere della società. Dalla stessa tempra nativa del pensiero anglo-sassone, dalla consuetudine della vita attiva industriale e commerciale, dalla consuetudine delle libertà civili e politiche, accoppiata alla coscienza della nazionalità e della prosperità sociale, deriva certo principalmente quella tendenza a trarre anche dalle controversie di natura speculativa le applicazioni pratiche. Ora è precisamente questa così grave preoccupazione quella che, come di solito accade agli uomini che non si lasciano guidare unicamente dalla logica inesorabile delle idee, imprime alla nazione inglese in genere, e per conseguenza a' suoi filosofi, non pure, come già notai, una attitudine di riserva prudente di fronte a ogni nuova dottrina che agiti il mondo spirituale, ma anche una tendenza, che è facile notare in tutti i pensatori dell'Hobbes allo Spencer, la tendenza cioè a conciliare le esigenze del pensiero speculativo con quelle della pratica, le novità audaci con la tradizione, la logica del pensiero con la logica dei fatti. Si sarebbe forse non lontani dal vero, mi pare, affermando, che la nazione inglese ha per rispetto alla razza tedesca una funzione intellettuale corrispondente a quella che ha la nazione italiana nella razza latina: quella di attenuare e di guidare con una considerazione più serena e più sincera della realtà, l'una le magnifiche audacie speculative del pensiero tedesco, l'altra le non minori audacie metafisiche del pensiero francese.

La conciliazione fra il bene privato e il bene pubblico fu sempre, come abbiam visto, la costante preoccupazione, per quanto più o meno chiaramente espressa, di tutti i moralisti

inglesi: nel Cumberland e nel Locke prima, e meglio ancora nell'Hutcheson, nel Bentham, nel Mill; — la conciliazione fra la morale intuitiva e la induttiva è pure un problema che, sorto dopo quello, diventa pur fondamentale per gli associazionisti. È quindi da presumere con buon fondamento che anche nella morale spenceriana, la quale esce da quelle correnti che abbiam sopra esaminate, e germoglia e frondeggia come albero gigantesco per le forze intime continue perenni di quel popolo, porti con sè quel medesimo carattere, quel medesimo spirito conciliativo.

La novissima teoria darwiniana aveva in sè, come fu notato, i germi di una concezione metafisica dell'universo, e si presentava al pensiero in decisamente avversa posizione a tutta la corrente delle idee metafisiche tradizionali e della religione. E infatti non tardò il pensiero terribilmente logico del popolo tedesco a costruire per opera dell'Häckel (Storia naturale della creazione a. 1867-68) in sistema definitivo il darwinismo scientifico. Ma il genio inglese, ben lungi dall'arrivare a quell'estremo a cui giunsero in Germania le nuove teorie, tenta sempre di metterle pianamente d'accordo con la tradizione, e anche quando, come nello Spencer, l'unico filosofo inglese che innalzi veramente un grandioso edificio sistematico di dottrine filosofiche, tenta una interpretazione e una ricostruzione dialettica del Reale, rimane pur sempre tenace ed efficace quella tendenza conciliativa. E infatti l'accordo fra scienza e religione, fra la dottrina evoluzionale e la fede nell'Inconoscibile è tentato nei Primi principii come anche nell'Etica dello Spencer.

Ma un secondo elemento psicologico notevole portano nella costituzione di qualunque dottrina morale inglese l'indole originaria e la tradizione storica e politica della nazione. Voglio ora dire che la tendenza prepotente individualistica, comune in genere per costituzione etnica originaria a tutti i popoli tedeschi, ma riccamente manifestatasi e svoltasi in tutto il processo storico del popolo inglese, per le libertà politiche presto acquistate e felicemente prosperanti, per lo sviluppo maestoso dell'attività e dell'iniziativa personale in qualunque forma e in qualunque branca del vivere civile e sociale, non cessò mai di esercitare la sua immediata ed efficace influenza in qualunque dottrina mo-

rale germogliata sul suolo inglese (1). Sono manifesta espressione di questa tendenza individualistica, che è pur quella onde scaturì il liberalismo contemporaneo, le dottrine morali del Locke, dei sentimentalisti, del Mill; ed è per conseguenza ragionevole l'indurre che, qualora dalle nuove dottrine evoluzionistiche e darwiniane si potessero trarre in qualche modo conseguenze di natura diversa, certamente dovevano essere prevalentemente adottate dal genio inglese quelle in senso puramente individualistico e liberale.

(1) Sull'individualismo inglese scrisse recentemente un notevole articolo l'infaticabile Fouillée nella *Revue des deux mondes*, 1 ottobre '98. Cfr. principalmente per i rapporti con la morale pag. 545 e seg. — Le cose da me accennate sono dal F. confermate e ampiamente illustrate.

CAPITOLO SECONDO

I principii della morale spenceriana.

Sebbene alcuni caratteri precipui della morale di Herbert Spencer si trovino già nella Statica sociale pubblicata nel 1850, prima che comparisse l'opera capitale di Carlo Darwin, prima che si delineasse e si svolgesse maestosamente il pensiero spenceriano nelle numerose e gravi opere pubblicate dal 1862 (Primi principii) in poi (già nel 1855 era uscita la Psicologia), pure i principii fondamentali dell'etica non furono da lui di proposito trattati e ampiamente svolti, se non quando egli ebbe mostrata nella Biologia e in gran parte nella Sociologia l'attuazione della legge universale formulata nei Primi principii.

Così nel 1879 — preceduta da alcuni saggi di Morale — uscì la prima edizione dell'opera intitolata: *Le basi della morale,* prima parte dei Principii di morale, e alla quale seguirono molti saggi staccati su diverse riviste inglesi (1). Tennero dietro poi nel 1891 la Giustizia, prima parte dell'Etica della vita sociale, e nel 1892 la Morale dei differenti popoli e la Morale personale, seconda e terza parte dell'opera grande Principi di morale.

Noi nella esposizione dei principii dell'etica spenceriana ci atterremo essenzialmente alle ultime quattro opere indicate, cercando a un tempo, com'è naturale, di illuminare

(1) Citerò i più notevoli: *La morale politica assoluta,* nella *Nineteenth Century,* gennaio 1890; *La morale di Kant* nella *Fortnightly Review,* luglio 1888; *Dalla libertà alla servitù,* 1892: *L'insufficienza della selezione naturale* in *Contemporary Review,* marzo e maggio 1893. V. questi e altri saggi nella traduz fr. di Henry de Varigny sotto il titolo *Problèmes de morale et de sociologie,* Paris, Guillaumin, 1894.

la esposizione con tutte quelle nozioni che derivano dallo studio delle altre opere spenceriane e in genere della dottrina evoluzionale.

E, come già dissi principiando l'esposizione della morale rosminiana, credo che anche qui sia conveniente prendere le mosse da quel principio che lo Spencer in massima accetta dall'etica tradizionale inglese, per veder poi com'egli, in base ai nuovi dati della scienza moderna e della dottrina evoluzionistica, lo modifichi e quasi lo trasformi. Anche qui noi dunque cercheremo di ricostituire nel suo processo storico e logico di formazione la dottrina etica del filosofo inglese, e di mostrar quindi come le diverse correnti spirituali, che abbiamo precedentemente esaminate, confluirono e si composero così, da dare come risultato un nuovo e veramente originale sistema di dottrine morali.

A. — *L'utilità* (1).

Per risolvere il problema fondamentale dell'etica : — che cosa è il bene —, tutti i filosofi inglesi, seguendo l'indole propria del popolo e le tradizioni della loro scuola prevalente, si erano essenzialmente riferiti al senso. Cercare il bene è come cercare il vero; l'unico strumento di cui possiamo servirci è il senso, l'unico mezzo è la esperienza; quello che essa ci dà costantemente e con coerenza, noi accettiamo come sicuro, come incontrastato e indiscutibile. Chiedere che si dimostrino questi risultati o questi frutti certi della nostra esperienza è vano; quello che un filosofo può fare è provarli, cioè raccogliere e disporre le prove della esperienza in modo tale che non rimanga dubbio intorno alla evidenza del principio, Così hanno fatto, se pur così non hanno esplicitamente detto, e questo metodo hanno in ultima analisi seguito tutti o quasi tutti i filosofi inglesi ; e così non solo fece, ma anche espressamente disse lo

(1) Preferisco in questo caso - utilità - a - utilitarismo -, perchè questa parola indica piuttosto una dottrina, quella un principio. Così pure preferirò più avanti - evoluzione - a - evoluzionismo -; e già prima aveva detto essere i principii della morale rosmin. la libertà e l'essere ideale, anzichè il razionalismo e l'idealismo ontologico.

Stuart Mill: « Tutti i primi principii, quelli della nostra conoscenza come quelli della nostra condotta, hanno questo di comune, che non si possono provare col ragionamento. Ma le prime premesse della nostra condotta, essendo materia di fatto, possono essere oggetto di un richiamo diretto alle facoltà che giudicano i fatti, cioè al senso e alla coscienza interna » (1). Posto ciò e affermato che fini pratici non possono essere che le cose desiderabili, il Mill constata che la felicità è desiderata ed è quindi un fine, e poi con lo stesso metodo e con l'aiuto della dottrina associazionistica, dimostra che la felicità è l'unico fine, perchè non solo gli uomini la desiderano, ma anzi non desiderano altra cosa che quella.

È naturale ora che Herbert Spencer, anteriormente a qualunque sua speciale convinzione o teoria, sia disposto e preparato a seguir la medesima via, cioè ad appellarsi alla esperienza oltre che nella filosofia teoretica, pure nella pratica, cioè nell'indagare qual sia il fine dell'attività e nel cercare qual sia la condotta buona.

È certo, dice lo Spencer (2), che nella coscienza comune, e come presupposto fondamentale di qualunque dottrina morale, sta il principio che la vita è buona o cattiva, secondo che essa apporti o no un avanzo di sentimenti piacevoli, e che di conseguenza il buono è universalmente il piacevole. Infatti gli uomini chiamano buone o cattive le cose e le azioni che immediatamente o mediatamente producono sensazioni piacevoli o sensazioni dolorose: buono è un cibo in quanto e perchè ci dà piacere, buono un oggetto qualunque, una casa, un libro, una bottega, una osteria, in quanto dal loro uso riceviamo in qualche modo piacere; buona si dice la causa prossima di uno stato di gioia come una buona musica, un buon spettacolo, una buona conversazione; alla stessa maniera buoni si chiamano gli agenti, come un precettore, un amico, un operaio, che direttamente o indirettamente conducono a uno stato di gioia; buoni gli atti, buona la condotta che conservano e promuovono la vita nostra o l'altrui, nella fede che essa

(1) *Utilitarisme*, traduz. fr., pag. 65 (ediz. Alcan).

(2) *Basi della morale*, traduz. Sergi, pag. 31 e segg. (ediz. Dumolard).

vita conduca più alla felicità che al dolore. È innegabile adunque, che in moltissimi casi la coscienza comune, avvertendo un rapporto di causalità tra una cosa o un'azione e uno stato di piacere, giudica quella come buona. Ma è pure d'altra parte innegabile, che la coscienza comune ci dà moltissimi giudizii sulla bontà di cose e di azioni, delle quali non si vede affatto il rapporto causale con la felicità, e delle quali anzi è talvolta evidentissimo il rapporto col dolore. Ci troviamo allora in presenza di quei giudizii che diconsi intuizioni morali: in essi e per esse la coscienza umana riconosce e afferma alcune azioni come buone in modo indipendente da qualunque considerazione edonistica. È innegabile, per esempio, che la coscienza comune chiama cose buone la virtù, il sacrificio, l'eroismo, le quali son quasi sempre accompagnate o seguite dal dolore o non son punto ricompensate dal successo, per quanto piccolo questo possa essere; e per di più par talvolta che il valor morale di quelle azioni cresca in ragione del dolore che le accompagna o le segue. Dunque, si dovrebbe dire, l'appello alla esperienza o dà torto all'utilitarista o non è fatto con esattezza. La cosa sta appunto in questa seconda maniera, risponde l'utilitarista; i fatti bisogna non solo raccoglierli, bensì anche ordinarli e interpretarli. E ora si tratta di indagare, se veramente le cosidette intuizioni morali esistano, o almeno come e perchè esistano, come son sorte, come si sono sviluppate, che fondamento abbiano; si tratta insomma di rintracciare la genesi della coscienza morale.

Già il Mill (l'abbiamo accennato precedentemente) dinnanzi a quella difficoltà aveva risposto: dell'atto che noi oggi chiamiamo virtuoso è accaduto quel che succede in molti altri casi consimili della vita psichica. Esso atto si presentava originariamente alla coscienza come il mezzo o unico o migliore che conduceva al piacere o allontanava il dolore o individuale o sociale; ma, una volta formatasi e ripetutasi e, direi, consolidatasi l'associazione tra mezzo e scopo, si è arrivati a considerar l'atto conducente alla felicità e con più vivezza presente allo spirito come buono in sè, cioè come virtuoso, e si è preso a desiderarlo con tanta intensità come il vero bene, cioè il piacere: così si è perduto di vista, così è scomparso dal campo della coscienza

l'elemento edonistico, ed è rimasto in essa, solo vivido ed efficace, il fatto-mezzo sul quale si era raccolta tutta l'attenzione, e sul quale si raccolse poi tutta la energia affettiva e volitiva; onde esso fu voluto non più nemmeno come la parte migliore della felicità, ma anzi come la felicità stessa. Nulla adunque di difficile e di contrario al principio affermato: in fondo della virtù sta la sensazione piacevole, e per forza di associazione quella è venuta a galla, questa è scomparsa.

A tutto questo lo Spencer non ha veramente da aggiunger nulla: egli accetta integralmente la spiegazione del Mill e anzi, ripetendo un confronto che è pure nel Bentham e nel Bain, così si esprime: « come il denaro, che è un mezzo di soddisfare i bisogni, vien considerato dal povero come l'unica cosa per la quale si debba lavorare, lasciando insoddisfatti i bisogni; allo stesso modo la condotta che gli uomini hanno trovato preferibile, perchè conduce massimamente alla felicità, è diventata tale da considerarsi intrinsecamente preferibile, tanto da esser posta non solo come fine prossimo, che dovrebbe esserlo, ma come fine ultimo, escludendone il vero » (1). Così accadde, continua egli, che molte azioni, come il prestar cure a un infermo, il liquidare i diritti pecuniari di un altro, il prestar fede a un uomo di nobile condotta, venissero considerate come buone e morali, in quanto conducevano al piacere e alla felicità. Supponete infatti, dice lo Spencer, precisamente il contrario: che prestando cure a un infermo se ne accresca il dolore, che liquidando i diritti pecuniarii di un altro si contribuisca al suo danno, che prestando fede a un uomo di nobile condotta si impedisca il suo benessere sociale e il piacere susseguente, e vedrete se si potrà dare di quelle azioni il medesimo giudizio morale. E viceversa, supponete che le azioni dette cattive apportino in qualche modo e a qualcheduno piacere e felicità, supponete che staffilate e contusioni cagionino sensazioni piacevoli e portino seco un potere aumentato di produrre e ricevere piacere, che il furto eccìti nel derubato emozioni di gioia, e così di seguito; sarebbero mai simili fatti annoverati fra le azioni cattive e immorali?

(1) *Basi della morale*, pag. 35 e seg.

È innegabile adunque che il bene, sotto qualunque aspetto si presenti e in qualunque caso e modo, non può essere appreso da noi che nella forma del piacere, e il male nella forma del dolore. Anzi quegli stessi sistemi filosofici che pare vogliano costruire tutto l'edificio morale in modo indipendente da ogni elemento edonistico, lo presuppongono pur sempre, perchè tale, dice lo Spencer con una frase incisiva, è la necessità della intuizione morale. Infatti: se nel sistema etico, che ha per idea cardinale la nozione astratta di perfezione, si supponga, a parte per ora qualunque altra critica, che ogni approssimazione allo stato perfetto involga maggior miseria a sè o agli altri oppure all'uno e agli altri insieme, si vede subito per ragione di contrasto, che questa non sarebbe più la perfezione; onde realmente approssimarsi alla perfezione deve significare approssimarsi a ciò che assicura maggior felicità. Alla stessa maniera contro la dottrina aristotelica, che poggia sull'idea del valore intrinseco dell'atto virtuoso si può sempre osservare: se si suppone che la condotta classificata come virtuosa possa apportar dolore nel suo effetto totale, si dovrebbe credere che il coraggio spiegato nella difesa personale e in difesa della patria non solo apporti dolore accidentalmente, ma che pure agli individui e allo stato sia per necessità causa di mali; la qual cosa parimenti si dovrebbe dire della castità e di altre virtù. Onde, a meno che non si asserisca, cosa impossibile, che esse dovrebbero ancor tuttavia esser considerate come virtù, benchè producano miseria, deve ammettersi che il concetto di virtù non può esser separato da quello di condotta produttiva di felicità. La dottrina degli intuizionisti poi, pur ammettendo, come abbiam visto pur noi, che sentimenti e atti riconosciuti intuitivamente come buoni concordano tutti in un carattere generale cioè di tendere alla felicità degli altri, pretende tuttavia che tali intuizioni siano derivate da fonte divina indipendentemente dai risultati esperimentati dall'individuo e dagli antenati. Ma anche qui, se appena si domandi perchè noi intuiamo l'omicidio come atto immorale, laddove il Figiano lo stima onorevole, e perchè detestiamo il furto, mentre il Turcomanno fa pellegrinaggi alle tombe dei ladri famosi, dovremo convincerci, che la intuizione morale, variando col grado di sicurezza

e di progresso sociale, deriva dal percepire vagamente ma in modo positivo, che la conformità a quelle intuizioni apporti il benessere proprio e l'altrui e che la deviazione da quelle produce a lungo andare dolore per tutti. Finalmente anche coloro che pongono a cardine della dottrina etica il risultato dell'azione virtuosa, cioè la beatitudine, non possono concepir questa se non come un aumento di felicità positiva o negativa, cioè come un accrescimento di piacere o una diminuzione di dolore nella coscienza di uno o di un altro.

Così che nessuna scuola etica (e lo Spencer riduce alle quattro sopradette le soluzioni del problema morale) può far a meno di prendere per ultimo fine etico uno stato piacevole di sentimenti: il piacere, ripeto, è una forma necessaria di morale intuizione, come lo spazio è una forma necessaria di intuizione intellettuale.

Ma, una volta stabilito o piuttosto chiarito e confermato questo principio, che è, come s'è visto, quello medesimo della morale utilitaria e in genere di quasi tutta la scuola tradizionale inglese, non è ancora incominciata, osserva lo Spencer, la Scienza dell'Etica. Tutti i moralisti hanno sempre cercato, una volta posto il loro principio fondamentale o meglio il fine della attività umana, di determinare qual genere di condotta porti ad esso; e così avevano tentato di fare il Bentham e il Mill. Ma il loro utilitarismo, dice lo Spencer, è rimasto puramente empirico: l'uno ha voluto determinare e spiegare come nella realtà esterna un certo genere di condotta porti alla felicità; l'altro come lo stesso risultato si ottenga di fatto per una alchimia interna, al tocco magico della associazione psicologica; ma l'uno e l'altro poi non hanno saputo, e anzi il Mill non ha voluto (1), indagare se esista un *rapporto necessario* di causalità tra certe azioni e il piacere, certe altre e il dolore; poichè egli si è accontentato di constatare puramente e di analizzare il fatto, senza cercarne le ragioni o le cause che lo fanno necessariamente essere ed essere in quel dato modo. Il suo utilitarismo di conseguenza era rimasto un puro op-

(1) Cfr. Spencer, *Giustizia* (traduzione di S. F. Santarelli, ediz. Lapi), prefazione pag. XV, nota.

portunismo, e non poteva dare nessuna norma fissa di condotta; la teoria del Mill non poteva assurgere al grado di dottrina scientifica: egli non poteva costruire la Scienza dell'etica. Nella sua teoria c'era l'induzione, necessaria certamente sempre per costruire una qualunque indagine, ma non c'era per anco la deduzione, che sola può dare al risultato dell'indagine un sicuro e incrollabile valore scientifico. Il Mill studiava i fatti comuni e le loro conseguenze, e classificava poi quelli in morali o immorali a seconda che queste son piacevoli o dolorose, ma non si curava di cercar poi qual è la ragione intima di un tale rapporto, perchè tali cause producano necessariamente tali effetti, perchè certe azioni producano necessariamente piacere e certe altre pur necessariamente dolore. « E invece, fino a che solamente *alcune* relazioni fra causa ed effetto nella condotta siano conosciute e non *le* relazioni, non si sarà ottenuta una forma di cognizione completamente scientifica » (1). Una scienza dell'etica, conclude lo Spencer, si ha soltanto quando si possa dedurre dalle leggi stesse della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie di azioni necessariamente tendano a produrre la felicità e quali specie a produrre l'infelicità. Si deve in altre parole mostrare come conseguenze necessarie della natura intima delle cose i buoni e i cattivi risultati delle azioni; e la scienza dell'etica, deducendo quelle conseguenze dalle leggi costanti della vita, potrà determinare le condizioni ideali della società e dell'individuo, dalle quali per necessità deriverà la vera e schietta e massima felicità, alla stessa maniera che la scienza meccanica può, generalizzando in modi assoluti le leggi fondamentali delle forze, determinare con esattezza le condizioni nelle quali e per le quali seguono necessariamente certi effetti (2).

L'utilitarismo empirico adunque può e deve cedere il passo all'utilitarismo razionale o scientifico. La differenza fra l'uno e l'altro sta essenzialmente nella giusta e rigida applicazione del principio di causa, che o manca completamente o si trova in modo inadeguato in qualunque altra

(1) *Basi della morale*, pag. 67.
(2) *Basi della morale*, pag. 328.

dottrina morale o teologica o intuizionistica o idealistica o utilitaria, come è quella del Mill. E poichè senza dubbio la giusta e piena applicazione del principio di causa è la miglior misura dello sviluppo intellettuale in genere, la dottrina utilitaria, in cui essa si trovi, avrà evidentemente un grande vantaggio su tutte le rimanenti.

Ecco dunque come lo Spencer, pur movendo dal medesimo punto onde si muove la morale inglese contemporanea, riesce con l'aculeo della critica ad allargare e a trasformare il problema. Il quale di conseguenza si presenta ora così: si tratta di erigere la morale su basi scientifiche, facendo un'esatta applicazione del principio di causa, e perciò si tratta di determinare in base alle leggi generali della vita e alle condizioni d'esistenza, quali sono le azioni, onde deriva come conseguenza necessaria la massima e più completa felicità del maggior numero. Si tratta di determinare quale è la condotta che produce necessariamente effetti buoni, in altre parole qual è la condotta che si deve chiamare morale per intrinseca necessità.

L'astronomia divenne scienza solo allora quando dalla legge di gravitazione e dalla condizione particolare d'ogni astro potè dedurre, perchè necessariamente ciascuno occupi un certo spazio o percorra una determinata orbita; la scienza dell'etica del pari tragga dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza e determini i risultati necessari delle azioni umane; ci dica quindi, e ce lo potrà dire con certezza scientifica, perchè l'uomo e la società, agendo e organizzandosi in certa maniera, opereranno moralmente cioè produrranno felicità.

L'opera adunque a cui il moralista si accinge è molto vasta e molto complessa: bisogna anzitutto conoscere le leggi della vita e determinare le condizioni d'esistenza, e infine dedurre dalle une e dalle altre quale sia per necessità la condotta morale. E a risolvere tutto questo così largo e complicato problema soccorre opportuna ed efficace la corrente nuova portata nella speculazione spenceriana dall'indirizzo moderno degli studi naturali.

13. — L'evoluzione.

Chi ben consideri la natura intima della critica capitale che lo Spencer muove all'utilitarismo del Mill (il quale in una lettera di risposta al primo dichiarava di accettar bensì, che le leggi dell'etica devono dedursi dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, ma di respingere l'avverbio *necessariamente*), trova che essa procede da una considerazione dei fatti molto più profonda e più larga che non avesse il Mill. Infatti, pretendere che la identica legge di causalità meccanica, onde si conoscono e si collegano tutti i fenomeni astronomici fisici biologici fisiologici sia legge di necessità, e si estenda pure allo studio e alla interpretazione dei fatti morali, implica due principii:

1.° che, introducendosi nella indagine scientifica un elemento che ha il carattere della necessità, questo, che non può essere dato dall'esperienza, sia dato dalla costituzione stessa dell'essere pensante (1); il che rivela un carattere fondamentale della filosofia spenceriana, cioè quello di portare nella speculazione e nell'indagine un elemento soggettivo e a priori, a differenza del Mill il quale, ammettendo la contingenza universale delle leggi di natura, respingeva ogni idea di necessità e tutto riconduceva a puri legami di fatti;

2.° che, intendendosi la causalità meccanica come avente un valore universale, cioè abbracciante tutti i fenomeni dell'Universo, sia presupposto il principio della persistenza della forza come valevole tanto per la fisica che per la psicologia. La necessità è la forma, la persistenza della forza è il contenuto dell'elemento *a priori*, che lo Spencer introduce nella filosofia sia cosmologica che morale.

Infatti, dice lo Spencer, data la coscienza, è dato il contrapposto primordiale dell'Io e del non Io, cioè della forza

(1) Guyau. *Morale angl. contemp.*, pag. 168 " Spencer, voulant fonder toute science, y compris celle des moeurs, sur des lois nécessaires, se croit obligé de faire reposer cette nécessité sur un élément constitutif de notre nature ".

inconoscibile che si manifesta in forme deboli (idee) e in forme forti (sensazioni); e data la persistenza della coscienza, è data pure la persistenza della forza (1). Così tutto l'Universo viene abbracciato dallo Spencer in una sola grande visione; e in esso egli non vede che una manifestazione incessante della medesima forza inconoscibile: « i cambiamenti e le trasformazioni delle forze progrediscono dappertutto, dal moto delle stelle fino alla corrente del nostro pensiero; e .... le forze, incessantemente trasformandosi, non aumentano e non diminuiscono mai »; cosicchè una certa quantità di esse è l'equivalente costante di una certa quantità delle altre. Or questo a noi non può rivelarsi che sotto la forma di proporzionalità costante fra causa ed effetto; come accade, non pur nella natura inorganica, ma anche nella vita dello spirito dove si vede appunto una correlazione ed equivalenza tra le forze fisiche esterne e le forze mentali generate in noi sotto forma di sensazioni, e viceversa tra le sensazioni e quelle forze fisiche che, sotto forma di azioni del corpo, ne sono il risultato (2); e finalmente anche nella vita sociale, dove « tutto ciò che accade è dovuto agli agenti organici ed inorganici, o ad una combinazione di entrambi, è il risultato o delle forze fisiche ambienti non dirette dall'uomo e di queste forze fisiche dirette dall'uomo, o delle forze stesse dell'uomo ».

Ora, appunto perchè la forza è persistente e perchè vi è trasformazione ed equivalenza tra le forze, cioè vi sono effetti equivalenti alle cause, quando la forza è maggiore, il moto dovrà attuarsi nella sua direzione; e nel caso di conflitto di forze, fra loro non equilibrate, deve risultare necessariamente un ritmo: infatti, la forza sviluppata in una direzione o continua in essa come prima, oppur determina una forza correlativa di uguale intensità e così di seguito: per esempio, la tensione fra le parti di un corpo o continua come tale o si trasforma in moto equivalente, e questo a sua volta o continua come moto o si ritrasforma in tensione, e così via (3). Ma siccome la continuità della forza

(1) *Primi principii*, (traduz. ital. Sacchi e Cattaneo) pagg. 116, 119, 158. — *Principii di psicologia*, parte VII, cap. III.

(2) *Primi principii*, pag. 165 e 169.

(3) *Primi principii*, pag. 208.

in una sola direzione e del moto in linea retta attraverso lo spazio non sarebbe possibile che in un vuoto infinito, contenente il solo corpo in movimento, così devesi ammettere che il ritmo è caratteristica necessaria d'ogni moto. Ed è naturale che questi corollarii del principio della persistenza della forza si vedano applicati esattamente in tutto l'Universo, dai moti planetarii a quelli di una monera, dalla più semplice vita individuale alla più complessa vita sociale.

Nello studio pertanto dei fatti etici, come di qualunque altro fenomeno naturale, noi dovremo sempre tener per punto di partenza il principio della persistenza della forza inconoscibile, il quale a noi si rivela o per noi si attua sotto forma di una equivalenza costante tra causa ed effetto. E perciò, siccome il bene non può esser altro che il piacere, si tratterà di cercare, in base a quel principio, quali siano le condizioni d'esistenza dalle quali necessariamente derivi il piacere, il piacer puro, senza alcuna mistura di dolore.

Qual è ora la condotta che avrà una tale proprietà? Il moralista la può e la deve determinare, alla stessa maniera che l'astronomo, il fisiologo, il fisico può determinare quali sono le condizioni e le combinazioni qualitative e quantitative di forze astrali, fisiologiche, fisiche o d'altra specie, dalle quali soltanto deve per necessità scaturire un certo risultato. Ma alla stessa maniera che l'astronomo, il fisiologo, il fisico possono far questo, quando abbiano conoscenza esatta della legge secondo la quale agiscono le forze; così il moralista può determinare la forma ideale di condotta, quando sappia la legge secondo la quale le forze umane psichiche si svolgono. Ma per il principio stesso universale della persistenza della forza non può esser diversa la legge secondo la quale la forza persistendo agisce nel campo astronomico fisiologico fisico, da quella secondo la quale essa persistendo agisce nel campo psichico umano; come dunque uno è il principio, così una è la legge. Ed essa è quella di evoluzione che, sulla scorta delle indagini darwiniane e con grande apparato di cognizioni scientifiche, veniva espressa dallo Spencer nella formula ormai notissima: « L'evoluzione è una integrazione di materia (la

quale, essendo nel concetto spenceriano il corrispondente obbiettivo della medesima cosa che subbiettivamente è la forza, è indistruttibile, come questa è persistente) (1), accompagnata da dispersione di moto; in cui la materia passa da una omogeneità indefinita incoerente a una eterogeneità definita coerente, mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela » (2).

Or dunque noi dovrem studiare quali sono gli effetti necessarii di essa legge nella condotta; il che in altre parole significa studiare l'evoluzione della condotta stessa. Se per condotta si intende una serie di atti coordinati per tendere a un fine, noi vediamo facilmente, salendo nella considerazione e nello studio dalle forme inferiori alle superiori della vita, dagli animali più semplici ai più complessi, che la condotta detta morale ha per effetto di assicurar prima soltanto una sempre maggior durata e intensità della vita individuale; poi, man mano che l'organizzazione si fa più elevata, come nel caso di uccelli o mammiferi in confronto degli animali inferiori, e dei selvaggi in confronto dei bruti, e dei civili in confronto dei selvaggi, l'effetto è quello di assicurare pur con la totalità della vita individuale anche quella della prole: « generalmente parlando, nessuna delle due può svolgersi senza l'evoluzione dell'altra; e le evoluzioni più elevate di tutt' e due bisogna che siano raggiunte simultaneamente » (3) — ; e finalmente, laddove negli stadii inferiori, in cui vi è antagonismo fra viventi, i due effetti sopra indicati non possono perfettamente svilupparsi, nei gradi superiori invece essi sono raggiunti, perchè con loro è pur raggiunto un terzo effetto, cioè la capacità in ogni elemento sociale di compiere senza impedimento le azioni coordinate alla conservazione propria e della prole, e anzi per la cooperazione industriale o per aiuto volontario son resi più facili reciprocamente gli adattamenti delle azioni ai fini (4).

L'evoluzione della condotta adunque ci mostra come nel suo grado più alto essa deve aver per effetto necessario

(1) *Primi principii*, pag. 135.
(2) *Primi principii*, pag. 301.
(3) *Basi della morale*, pag. 18.
(4) *Basi della morale*, pag. 21.

di assicurare simultaneamente la massima totalità della vita nell'individuo, nella prole e nei compagni sociali.

E poichè, per il principio messo in rilievo dal Darwin e accettato da tutta la scuola naturalistica, vi è un rapporto diretto, come abbiam visto precedentemente, tra la conservazione e lo sviluppo della vita da una parte e il piacere e la felicità dall'altra; ne viene di conseguenza, che l'evoluzione della condotta, assicurando la massima totalità della vita, assicura parimenti, come effetto necessario, un piacere massimamente complesso, in cui si raccolgono i piaceri dell'individuo, della prole e dei compagni sociali.

Così pertanto si vede come possa risolversi la grave difficoltà che lo Spencer aveva notata nell'utilitarismo empirico: il fine della vita, cioè il piacere, è la conseguenza necessaria della legge universale dell'evoluzione; e il problema dell'etica dal quale avevam prese le mosse, cioè quali sono le condizioni d'esistenza, dalle quali in forza della legge della vita deriva per necessità il piacer puro, si presenta in quest'altra forma: come sarà quella condotta che deve portar come necessario effetto la massima totalità della vita nell'individuo, nella prole e nei compagni sociali?

E per riuscire nello scopo nostro di determinare un tal genere di condotta, basterà studiarla alla maniera solita, cioè come un coordinamento di motivi psicologici individuali rivolti a un'azione? È essa proprio soltanto ciò, o non è piuttosto questa una visione unilaterale del fatto della condotta, ispirata da un preconcetto trasmessoci dalla tradizione per cui si bada all'aspetto forse più saliente del fatto morale, come all'unico aspetto? Il principio stesso della persistenza della forza richiede che si consideri la condotta sotto tutti i suoi aspetti, perchè allora si è sicuri di abbracciare il fenomeno in tutta la sua complessità, epperò nella sua vera natura.

Quali son dunque gli aspetti sotto cui può considerarsi la condotta?

Quattro, risponde lo Spencer: l'aspetto fisico, il biologico, il psicologico, il sociologico: la condotta infatti può considerarsi in quanto essa è un complesso o di moti diretti a uno scopo, o di funzioni, o di motivi psicologici, o di azioni svolgentisi nello stato associato.

Or bene, sotto il primo aspetto, cioè in quanto la condotta risulta di movimenti del corpo e delle membra, noi vediamo che la legge di evoluzione, salendo dagli animali inferiori ai superiori, dal selvaggio all'uomo, dall'uomo immorale al morale, si applica pur qui passando da moti omogenei non definiti e non coerenti a moti sempre più eterogenei definiti e coerenti. Infatti nell'uomo morale la massima coerenza e determinatezza ed eterogeneità insieme di movimenti, e quindi quell'equilibrio mobile che è il punto massimo dell'evoluzione nel rispetto fisico; nell'uomo immorale l'incoerenza, l'indeterminatezza, l'eccesso, lo sviamento, e quindi mancanza, o certamente imperfezione di equilibrio (1). Il che vale a dire che la vita, in quanto è una serie di moti coordinati, diventa tanto più alta e tanto più morale cioè tanto più si innalza nella evoluzione, quanto più si avvicina all'equilibrio dei movimenti.

E così, sotto il secondo aspetto, il biologico, cioè in quanto la vita si manifesta per esplicamento e coordinamento di funzioni, appare che essa diventa tanto più alta e più completa, quanto più le funzioni stesse sono nelle loro forme, totalità e combinazioni convenientemente proporzionate, cioè combinate in modo tale da attuare anche qui uno stato di equilibrio. Tra un ghiottone, nel quale le funzioni organiche sono disordinate e squilibrate, e un individuo sobrio, nel quale le funzioni organiche mantenute e conservate nello stato loro sono in una condizione di equilibrio, è chiaro che il primo, indipendentemente da ogni altra considerazione, ha una condotta biologicamente immorale, il secondo invece una condotta biologicamente morale. E come, continua lo Spencer, vi è rapporto costante tra atto utile all'organismo cioè esercizio normale ed equilibrato delle funzioni e atto piacevole, come c'è connessione in genere fra piacere e aumento di vitalità, si può affermare che, sotto l'aspetto biologico, un'azione è morale semplicemente se essa soddisfa alle esigenze delle funzioni vitali e quindi se apporta piacere. I pochi casi che si possono per avventura contrapporre a questo principio non sono che eccezioni, le

(1) Cfr. Zuccante, *L'aspetto biologico della condotta, secondo lo Spencer*, in *Rivista ital. di filosofia*, luglio-agosto 1896, pag. 4.

quali non infirmano la regola. Si potrà quindi concludere che nella evoluzione della condotta la totalità normale delle funzioni deve esser concomitante di piaceri massimamente complessi, e che perciò sotto l'aspetto biologico la condotta si evolve verso un grado nel quale ogni funzione produrrà la propria quantità di piacere, cosicchè l'eccesso o il difetto nell'esercizio di alcune di esse deve apportar la propria quantità di dolore immediato e lontano (1).

Che cose è ora la condotta sotto l'aspetto psicologico? È questo uno dei lati più interessanti del problema, perchè tocca la natura intima del fatto morale. È vero che la condotta è costituita da una serie di movimenti coordinati a un fine, è vero parimenti che in essa si vede e c'è un esplicamento di funzioni accompagnate nel loro sviluppo proporzionale e armonico da una certa quantità di piacere; ma è vero pure, ed è anzi il lato per il quale più comunemente la condotta vien considerata e giudicata, che essa è costituita da una serie di motivi interni e psicologici, che dirigendola a un certo fine, la fanno essere quel che è e le danno valore. Le azioni umani hanno valore morale per l'impulso interno onde esse provengono; cosicchè, per conoscer qual sia la condotta morale, bisognerà pur considerarne l'evoluzione sotto l'aspetto psicologico. Ciò significa che il moralista, per indagare in che cosa consista o come sia il motivo interno, onde la condotta vien giudicata morale, per determinare in altre parole che sia il sentimento o la coscienza morale, deve rintracciarne e seguirne il processo di formazione o, come dicesi, la genesi.

Ecco ritornar qui uno degli aspetti, sotto il quale aveva cominciato a presentarsi il problema etico fin dai principii della scuola associazionistica e che prevalse poi, come abbiam visto, nel Mill.

Volete sapere che cosa è il bene?

La sensazione e l'esperienza ve lo dicono: il piacere.

Vi sono tuttavia dei casi nei quali si giudica del bene in modo indipendente dal piacere, cioè nei quali la coscienza morale sembra essere in disaccordo col principio edonistico? Ebbene, analizzate la coscienza stessa, studiatene la genesi,

(1) *Basi della morale*, pag. 121.

e vedrete che essa è un risultato molto complesso, e sotto un certo aspetto originale nella sua ultima forma, di una associazione di atti psichici, a base dei quali sta pur sempre la sensazione e il piacere. Così aveva risposto il Mill.

Lo Spencer invece, allargando grandiosamente la sua concezione, risponde: la condotta morale è parte della condotta in genere, cioè di una delle forme nelle quali si manifesta l'operare della forza inconoscibile secondo la legge di evoluzione; onde, per conoscer quella sotto l'aspetto psicologico, basta esaminar come per la legge di evoluzione si coordinino e si integrino i motivi psicologici nella costituzione della coscienza morale. Il concetto della genesi riceve così per il principio evoluzionistico una vivissima luce; e noi possiamo assistere, alla stessa maniera che alla integrazione della materia cosmica dispersa prima nella nebulosa solare e poi distribuitasi in modo sempre più coerente e definito nel nostro sistema, così anche alla evoluzione dei motivi spirituali onde essi si vanno a poco a poco integrando e coordinando da indefiniti e incoerenti che erano, per costituire infine quel mirabile e bene organato edificio psichico, che dicesi la coscienza morale.

A costituire il motivo della condotta, cioè quel complesso fatto psichico, onde deriva l'azione, concorrono elementi affettivi ed elementi intellettivi. Fra i secondi il più semplice è dato dal passaggio immediato (azione riflessa) da un singolo stimolo a un singolo movimento; e tra i primi l'elemento più semplice è l'eccitamento: un essere, per esempio, il quale a una puntura in una parte del corpo ritiri immediatamente la parte offesa, compie un'azione il motivo della quale è al massimo grado di semplicità. Ma le cose si vanno lentamente complicando: da questi due elementi semplicissimi deriva (così almeno lo Spencer tenta di provare, conformemente allo spirito generale della scuola inglese e in modo particolare della sua filosofia) tutta la vita psichica fino ai gradi più alti e più complessi. Come l'eccitamento diventa sensazione e poi per associazione di sensazioni si trasforma in sensazione composta e in emozione, così l'azione riflessa, associandosi le correnti degli stimoli, si trasforma in istinto; e più in là ancora accade, che le emozioni, non più presentative ma rappresentative o

ideali, si associno fra loro così da formare una emozione vera, alla quale si accompagna un pensiero, come quando l'amante non ha presente allo spirito soltanto il piacere del momento, ma si rappresenta insieme con esso i piaceri o i dolori lontani susseguenti; e progredendo ancora si arriva al punto in cui diverse emozioni rappresentative si associano, onde il fatto psichico nel suo elemento intellettivo corrispondente si presenta sotto forma di lunga deliberazione, di giudizio calmo, in cui si valutano le probabilità delle varie conseguenze e si calcolano le eccitazioni dei sentimenti correlativi (1). Così è del galantuomo che « è indotto a rispettare l'altrui da un motivo complesso e ideale, che comprende non solo idee di punizioni, di reputazione perduta e di rovina, ma idee ancora di diritti che ha una persona sulla sua proprietà e di dolori che la perdita di questa arrecherà alla persona medesima; con unita a tutto ciò l'avversione generale per atti ingiuriosi, che è derivata dall'eredità ».

La coscienza morale non può sorgere se non in questo ultimo stadio della evoluzione psicologica dei motivi, nel quale si ha non la presentazione di effetti prossimi o immediati all'azione, ma la rappresentazione di effetti lontani e mediati; essa non può sorgere se non quando i sentimenti, fattisi tanto più complessi e ideali, si sono allontanati dalle semplici sensazioni e dai semplici appetiti. E si capisce: la condotta morale è adattamento di azioni al fine, il quale non può esser altro se non la conservazione della vita, come si è precedentemente visto; esso sarà quindi tanto meglio raggiunto, e perciò la condotta si farà tanto più morale, quanto meglio l'essere operante riesca ad abbracciare con lo sguardo mentale la serie delle conseguenze. Onde può dirsi, che l'evoluzione psicologica della condotta è caratterizzata dalla subordinazione via via crescente di motivi semplici a motivi complessi, di rappresentazioni di effetti prossimi a rappresentazioni di effetti lontani.

Ma rappresentazioni di effetti lontani son pure, oltre quelle degli effetti propriamente morali, anche quelle delle

(1) *Basi della morale*, pag. 126 e 127; cfr. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, (Lonigo, Gaspari 1896) pag. 9 e segg.

penalità politiche, religiose, sociali. Vale a dire: motivi complessi ideali che posson determinare un'azione son pure le rappresentazioni del bene o del male lontano e mediato che sotto forma di ricompensa o di punizione può derivare all'operante da un potere politico costituito, oppur sotto forma di castigo o di premio ultraterreno da un essere superiore, oppure sotto forma di disprezzo o di stima dalla stessa società nella quale l'individuo vive. Quando questi effetti dell'azione vengan rappresentati chiaramente dinnanzi alla coscienza individuale, essi agiscono con tanta autorità da subordinare a sè gli effetti prossimi e immediati; poichè innegabilmente tanto più cresce l'autorità dei motivi, quanto più essi, elevandosi nella scala della evoluzione, crescono di complessità e di idealità.

Pure questi motivi non costituiscono ancora l'essenza della coscienza morale: gli effetti che vengon così rappresentati nella coscienza dell'agente possono anche mancare, perchè son relativi alla costituzione di un potere politico o religioso o sociale; son dunque contingenti, collaterali, estrinseci rispetto all'azione. Si capisce di conseguenza che, per quanto autorevoli, le rappresentazioni corrispondenti saran sempre meno autorevoli di quelle che hanno per oggetto gli effetti non contingenti ma necessarii dell'azione, non collaterali ma diretti, non estrinseci ma intrinseci. La rappresentazione del dolore, che a me operante deriverà in conseguenza di una mia azione dal capo dello stato o da Dio o dalla società, ha certo minor autorità della rappresentazione degli effetti dolorosi che dovranno necessariamente, e in modo indipendente da qualunque contingenza, derivare dalla mia azione. Io posso sfuggire alla pena sancita dal codice penale, Iddio potrà far valere la sua misericordia, la società obliare la mia colpa, ma le conseguenze della mia azione devono necessariamente permanere, non possono non essere, non nascere, non svilupparsi.

Se dunque la condotta morale rappresenta il grado più alto nella evoluzione della condotta, essa deve psicologicamente esser caratterizzata non solo, come s'è visto, dalla rappresentazione complessa e ideale di effetti lontani, ma anche dalla rappresentazione degli effetti naturali e *necessarii*, e cioè dalla applicazione completa del principio di

causa. Già lo sappiamo: essa è la migliore misura dello sviluppo intellettuale, e la sua mancanza costituisce la debolezza vera di tutta la dottrina utilitaria del Mill; si capisce dunque che la condotta morale, cioè la condotta arrivata al più alto grado di evoluzione, implichi, considerata pur sotto l'aspetto psicologico, vale a dire come coscienza morale, una esatta applicazione del principio di causa. In conclusione la coscienza morale è rappresentazione di effetti intrinseci all'azione, cioè naturali e necessarii; i quali effetti, s'intende, per noi non possono essere che piaceri, perchè, come più volte si è visto, la forma della intuizione morale è sempre e necessariamente il piacere.

Ma, se le cose stanno così, si dovrebbe ammettere che lo agente è necessario che abbia avuta una certa esperienza di effetti, se non identici, almeno simili a quelli dell'azione che sta per compiere, per poterseli rappresentare come necessariamente dipendenti da essa. O come accade allora, che l'uomo formuli alcuni giudizii intorno alle proprie azioni, che pur si dicono morali, senza aver per nulla avute delle esperienze corrispondenti, senza aver affatto esperimentate le conseguenze necessarie di quelle azioni? Non ha ragione la scuola avversaria di ammettere delle intuizioni morali, come delle idee di giustizia, di bene e di male, anteriori a ogni sensazione e indipendenti da ogni esperienza? Abbiam visto come a questa obbiezione rispondesse il Mill con la teoria associazionistica, e come a lui si unisse in massima lo Spencer. Ma egli va più in là ancora amplificando il valore della risposta con una nuova ingegnosa trovata, connessa però intimamente con tutto il sistema e col principio filosofico fondamentale.

Ecco, comincia con osservare lo Spencer seguendo pur in questo lo spirito sereno ed equo del popolo inglese ed esprimentesi quasi sempre nella sua speculazion filosofica: la verità sta nel giusto temperamento delle opposte dottrine (1). È irrefutabile, continua egli, la genesi fatta della coscienza morale, ma è innegabile pure il fatto che esistono

(1) Questo concetto è ripetuto più volte nelle opere dello Spencer; citerò solo una frase che bene lo esprime: " Il giusto modo di vedere una questione si ottiene coordinando le men giuste dottrine che si contendono il campo ". *Giustizia*, pag. 64.

oggi certe intuizioni morali, dalle quali non si può prescindere nello spiegare la coscienza morale. Si tratta or dunque di indagare la loro natura, e di vedere se non si possa spiegarla con la genesi già fatta e col principio della persistenza della forza e con la legge d'evoluzione.

Innegabilmente la radice prima di tutta la cognizione è, lo abbiam visto più volte, la sensazione e l'esperienza; or bene, per quanto al sopraggiungere di nuove sensazioni ed esperienze, le prime possano essere in certa guisa obliterate, non possono scomparire affatto, ma devono lasciar alcune tracce nella nostra costituzione fisio-psichica, le quali naturalmente si faranno tanto più profonde e più resistenti quanto più frequenti saranno state le esperienze; e, come rendon probabile gli studii genealogici del Darwin e della sua scuola, finiranno con trasmettersi per eredità, passando così lentamente dallo stadio primo di coscienza a quello di oscura coscienza e di incoscienza, ripresentandosi infine nella vita spirituale come trasformate sotto l'aspetto di intuizioni. Così dicasi tanto delle intuizioni intellettive che delle morali. « Allo stesso modo che, secondo me, l'intuizione dello spazio, posseduta da ogni individuo vivente, è stata il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degli individui che l'hanno preceduto e gli hanno trasmesso le loro organizzazioni nervose lentamente sviluppate; allo stesso modo che questa intuizione la quale non ha bisogno se non delle esperienze personali per determinarsi, è divenuta in apparenza indipendente dall'esperienza; a questo stesso modo io credo che le esperienze d'utilità, organizzate e consolidate attraverso a tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano prodotto delle modificazioni nervose corrispondenti, che per trasmissione e accumulazione continua, sono divenute in noi certe facoltà di intuizione morale, certe emozioni corrispondenti a una condotta giusta o ingiusta, senza alcuna base apparente nelle esperienze d'utilità individuale. Io dunque sostengo che, come l'intuizione dello spazio corrisponde alle dimostrazioni esatte della geometria, e noi vediamo le sue conclusioni grossolane interpretate e verificate da questa, così le intuizioni morali corrisponderanno alle dimostrazioni della scienza morale e troveranno in questa l'interpretazione e la verificazione delle

loro conclusioni grossolane » (1). Accettiamo adunque l'intuizionismo, ma, in forza del principio fondamentale della persistenza della forza e della legge d'evoluzione, accettiamolo come il frutto di una lunghissima serie di esperienze d'utilità trasmesse ereditariamente, che dieder luogo cosi a poco a poco a un vero organo morale e a cognizioni inconscie. E naturalmente dobbiamo anche ammettere che, evolvendosi sempre più la vita e diventando sempre più numerose e sempre nuove le esperienze di utilità, queste si dovranno trasmettere sempre per eredità, cosicchè il bagaglio delle intuizioni morali dovrà continuamente crescere. E si deve perciò arrivare a un punto nel quale la intuizione della moralità prevarrà sulla rappresentazione cosciente di essa, o meglio forse a un punto tale in cui l'uomo farà il bene, non tanto perchè sa in quel momento e vede quali siano le conseguenze naturali e necessarie della sua azione, quanto piuttosto perchè a lui sono state trasmesse dagli avi le disposizioni fisio-psichiche prodotte dal cumulo delle esperienze di utilità: sarà dunque una moralità organica.

Il qual concetto viene esplicitamente manifestato e più diffusamente spiegato là dove lo Spencer parla di quel carattere che secondo tutti i moralisti costituisce l'essenza della coscienza morale, voglio dire della obbligatorietà.

Se, come abbiam visto, è spiegato come un fatto naturale, e quindi derivato per via di evoluzione e di associazione, la obbiettività della coscienza morale, per la quale il bene si fa per sè stesso, cioè per le sue naturali intrinseche conseguenze, cioè quindi per la sua natura, e non per le conseguenze accidentali estrinseche collaterali, se tutto questo è vero, deve pure alla stessa maniera spiegarsi la obbligatorietà. A costituirla, dice lo Spencer, concorrono tre elementi: l'autorità, la coercizione e l'opinione pubblica (2). Or quanto al primo, esso si sarebbe formato in questa maniera: se le emozioni complesse e ideali e perciò più rappresentative di effetti lontani e generali hanno il carat-

(1) *Basi della morale*. pag. 148-9; *Giustizia*, pag. 85 e segg. Cfr. pure Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Sp.*, pagg. 22-3.

(2) Spencer, *La morale des differents peuples* (Paris. Guillaumin, 1893), pag. 50 e segg.

tere comune di essere più autorevoli, accadrà qui quel che accade sempre in casi consimili, cioè: il carattere comune viene astratto e diventa oggetto di un'idea speciale, e così sorge l'idea d'autorità, che naturalmente si associa a tutti i sentimenti complessi e ideali, cioè tanto a quelli veramente morali quanto a quelli rappresentativi di penalità politiche, religiose e sociali. Quanto al secondo elemento, che è il senso di coercizione, ecco che cosa ne dice lo Spencer: che si intenda il potere di un dio, d'un re, d'un capo militare, d'un governo popolare, d'un costume tradizionale o d'un sentimento sociale senza forma definita, si riscontra però sempre la concezione d'un potere, la quale non scompare anche se l'autorità è quella della guida interna. Infatti si riconosce anche allora, almeno vagamente, un elemento coercitivo, poichè si attende il castigo del rimorso che seguirà alla disobbedienza. E anche qui accadde che l'elemento della coercizione si associò pure ai motivi di restrizione morale formati non più dalla rappresentazione di risultati estrinseci, ma da rappresentazioni di risultati lontani e generali. Finalmente anche l'opinione pubblica contribuisce a formare l'obbligazione, perchè essa, in un certo senso, costituisce un'autorità ed esercita una coercizione. Infatti una grave violazione delle convenienze sociali, fosse anche indifferente dal punto di vista morale, può produrre una sensazione di vergogna tanto intensa quanto la convinzione di aver commesso un atto intriseccamente malvagio. Cosicchè può concludersi, che il senso di obbligazione morale rappresenta un grado ancora inferiore nella evoluzione psicologica della condotta, il grado cioè nel quale la emozione rappresentativa di effetti intrinseci, cioè perfettamente morale, essendo ancora associata e mescolata con elementi rappresentativi di effetti estrinseci ne assume il carattere autoritativo e coercitivo. Onde, se il processo evolutivo è nel senso della incessante differenziazione, se il sentimento morale si fa sempre più indipendente e puro da qualunque altro elemento inquinatore, se esso va diventando la pura rappresentazione di effetti intrinseci e necessarii, esso deve arrivare al grado di non aver più affatto quel carattere di obbligatorietà che oggi la costituisce, di esser pura intuizione, determinata dalle esperienze, accumulate e trasmesse

per eredità, degli effetti intrinseci e necessarii dell'azione. La condotta morale, considerata nel suo aspetto psicologico, deve arrivare, come a meta ultima, al punto nel quale essa sia costituita dalla intuizione naturale e immediata della moralità, e perciò sia tale che non abbia in sè nulla di obbligatorio e di doveroso, ma che si presenti come naturale e spontanea (1).

Così pertanto lo Spencer, continuando la corrente utilitaria tradizionale, ma introducendovi il nuovo concetto della causalità meccanica universale, che a lui arrivava rinvigorita dalla corrente scientifica darwiniana, riesce a illuminare di nuova luce due aspetti sotto i quali s'era presentato il problema etico alla mente del Mill: la ricerca genetica della moralità, la conciliazione della morale induttiva o empirica con la intuitiva o razionale.

Ma un terzo lato, come abbiam visto, aveva avuto sempre nella storia dell'etica inglese il problema morale, cioè la conciliazione dell' interesse individuale con l' interesse sociale. Il Bentham aveva creduto di poter dimostrare la conciliazione nella realtà stessa, spiegando come per la natura del fatto esterno il vero piacere dell' individuo non possa separarsi dal piacere sociale; il Mill invece, partendo dal punto di vista psicologico associazionistico, aveva tentato di mostrare come nello spirito dell'agente accade non pure la conciliazione, ma anzi la identificazione dell' interesse privato con il pubblico e della felicità con la virtù. Lo Spencer invece, anche in questo punto capitale, e sempre in grazia e in forza de' suoi presupposti scientifici, si scosta grandemente dai predecessori. La condotta, dice egli, in quanto è coordinamento di atti per il fine della conservazione della vita, non ha solo un aspetto fisico, uno biologico, uno fisiologico, ma anche un aspetto sociologico. Senonchè, laddove della condotta sotto i tre primi aspetti si posson trovare i precedenti e le forme anche negli animali inferiori, perchè in loro, per quanto inferiore di grado, vi è pure un coordinamento di moti, di funzioni, di motivi per il fine della conservazione; non si posson poi trovare dei

(1) *Basi della morale*, pag. 158; v. pure Zuccante, *La dottrina della c. m. nello Sp.*, pag. 65.

precedenti della condotta sotto l'aspetto sociologico. Infatti negli animali inferiori l'individuo può raggiungere e raggiunge di fatto il fine in modo indipendente dagli altri individui della propria specie; l'uomo invece non può ottenere la conservazione della vita che in presenza e colla cooperazione degli altri individui (1). Onde la condotta sotto l'aspetto sociologico sarà esplicazione di forme convenienti allo stato associato, per modo che ciascuno e tutti si assicurino la più completa vita possibile. Ora, quali saranno le condizioni sociali dalle quali derivi per necessaria conseguenza il raggiungimento di un simile fine? Considerando l'evoluzione della condotta sotto questo aspetto, si vede che essa non può esser morale, cioè non può raggiungere la totalità della vita in una società costituita a tipo militare, dove è necessaria per la difesa del corpo sociale la subordinazione dell'individuo alla società; neppure può la condotta essere morale in quelle società, come la moderna, nelle quali coesistendo il tipo militare per rispetto agli estranei e il pacifico industriale nell'interno, hanno valore contemporaneamente il codice morale della guerra e dell'ostilità e il codice morale dell'amnistia e della pace, e quindi vi è fra l'uno e l'altro un compromesso vago, ambiguo, illogico (2). Invece la più elevata vita possibile di ciascuno e di tutti si otterrà in quella società a tipo perfettamente contrattuale o di cooperazione volontaria, in cui non solo si attui la giustizia, ma anche la beneficenza. L'una si attuerà tanto nel suo elemento positivo di libera estrinsecazione delle attività occorrenti alla conservazione e allo sviluppo della vita, cosicchè ogni individuo riceva i benefizii e i mali della propria natura e della condotta che ne consegue, quanto nel suo elemento negativo, cioè di limitazione reciproca delle attività, cosicchè venga impedita ogni aggressione diretta o indiretta; l'altra, la beneficenza, si dovrà pure attuare in modo che per essa l'individuo, nulla perdendo della propria vitalità, la eserciti gratuitamente accrescendo e intensificando l'altrui (3). Tali sono le condizioni che nella società a tipo industriale o di contratto

(1) *Basi della morale*, pag. 160.
(2) *Basi della morale*, pag. 161.
(3) *Giustizia*, pag. 13; *Basi della mor.*, pag. 168 e segg., 176.

hanno per effetto necessario la massima totalità della vita di ciascuno e di tutti.

Ma come si arriva a questa forma contrattuale di società? O in altre parole: quali sorti e quali funzioni son riservate in avvenire alle due forze antagoniste l'egoismo e l'altruismo, che appunto nella vita sociale sono in gioco? Quale è la loro evoluzione? Può darsi che di esse una, l'egoismo, sia destinata alla estinzione completa a vantaggio dell'altra?

Intanto e anzitutto è bene notare, che l'egoismo precede l'altruismo non solo biologicamente, in quanto è necessaria la conservazione dell'individuo per la conservazione della specie, ma anche eticamente, poichè la felicità individuale è prima condizione per la sociale. Infatti un organismo, il quale conservi uno spirito vivace in un corpo vigoroso, promuove la felicità dei discendenti, per i quali la costituzione ereditata rende le fatiche della vita facili e i piaceri vivi; inoltre l'individuo, la cui vita ben conservata si manifesta nella esuberanza dello spirito, diventa per la semplice sua esistenza fonte di piacere a tutti quelli che lo circondano; infine un ben inteso egoismo, stabilendo una linea di demarcazione oltre la quale i diritti propri sono illegittimi, mette in miglior luce i diritti altrui. D'altra parte l'altruismo stesso nelle sue forme coscienti, che sono: essere giusto, provvedere che la giustizia sia fatta per gli altri, sostenere e migliorare le attività per le quali è amministrata la giustizia, implica sempre delle soddisfazioni egoistiche; e inoltre lo stesso miglioramento altrui fisico intellettuale e morale tocca personalmente l'individuo, perchè diminuisce le cause di gravami sociali, di inconvenienti e di disturbi. Infine la soddisfazione egoistica dipende da quelle attività altruistiche per le quali ci acquistiamo le simpatie altrui, e in molti casi ancora l'altruismo solo ci fa partecipi di godimenti estetici che altrimenti non avremmo.

Essendo dunque anche eticamente necessario, non può pensarsi che l'egoismo si sopprima nella forma contrattuale di società, a cui tende nella sua evoluzione la condotta; soltanto può e deve dirsi che l'egoismo si accorderà sempre meglio e alla fine perfettamente con l'altruismo. Ma come? Cioè, come si arriverà a quella conciliazione, e perciò a quel tipo contrattuale di società?

In forza del principio della persistenza della forza e quindi della legge di causalità meccanica universale, la evoluzione si compie per continui adattamenti dell'interno all'esterno, della parte al tutto: dove esiste adattamento, esiste evoluzione e progresso; dove adattamento non v'è o non è possibile, ci sarà arresto di sviluppo e quindi morte. La selezione naturale dei meno adatti è una conseguenza necessaria della legge di evoluzione, e di essa è manifestazione nella società umana il principio di giustizia, per il quale ogni individuo deve subire per necessità gli effetti che scendono dalla sua natura e conseguente condotta. Ma è legge di ogni ritmo, cioè di ogni azione combinata con reazione, e quindi di adattamento, che si arrivi man mano da specie transitorie a specie più stabili di equilibrio mobile, finchè si arrivi a un equilibrio completo o perfetto (1); e così deve pure accadere delle oscillazioni esistenti fra l'individuo e l'ambiente sociale, cioè la condotta sotto l'aspetto sociologico si evolverà in guisa tale che, adattandosi l'individuo umano sempre meglio all'ambiente sociale, si passi da specie transitorie a specie più stabili di equilibrio morale e infine all'equilibrio completo. « L'abolizione definitiva di tutte le restrizioni imposte alla libertà individuale, eccetto quelle che sono necessarie alla libertà di tutti, sarà il risultato dell'equilibrio completo tra i desideri dell'uomo e la condotta resa necessaria dalle condizioni ambienti » (2).

Ma, poichè lo sviluppo e l'evoluzione della vita si accompagnano, come s'è visto, con la crescente complessità dei piaceri, ne viene di necessaria conseguenza che l'evoluzione della condotta implicherà sviluppo sempre maggiore pur di quella facoltà umana per la quale si ha piacere del piacere altrui, cioè della simpatia; e a sua volta « l'aumento di simpatia, che le condizioni permettono, deve concorrere esso stesso a diminuire il dolore e ad accrescere il piacere » (3). Al quale sviluppo della simpatia lo Spencer crede che gioverà molto il linguaggio emozionale e la potenza crescente di interpretarlo: infatti, mentre oggi non

(1) Spencer, *Primi principii*. Cap. XXII.
(2) Spencer, *Primi principii*, pag. 385.
(3) Zuccante, *La dottrina nelle cose. morale nello Sp.*, pag. 71.

siamo che imperfettamente adattati alla stato sociale, non vi è chiarezza nel linguaggio delle emozioni e non v'è nè prontezza nè sicurezza nell'interpretarle; quel giorno invece, in cui l'uomo sia del tutto adattato alla vita sociale, egli potrà con naturalezza manifestare il proprio sentimento, la sua espressione sarà più varia, più copiosa, più definita, e negli altri una breve osservazione, un'intuizione penetrante avvertirà i mutamenti esterni e gli interni, accrescendosi così meravigliosamente il potere d'interpretare il linguaggio naturale del sentimento; anzi, soggiunge lo Spencer, dalla esatta e sicura interpretazione di esso deve scaturire, appunto per la accresciuta simpatia, una somiglianza di sentimenti che andrà fino all'identità (1). E così rispondendo la simpatia, man mano che l'evoluzione procede, a un avanzo di piacere e quindi sempre meglio alla legge della vita, essa costituirà in una società ideale una necessità della vita sociale; epperò l'uomo farà il bene agli altri senza aver più nemmeno la coscienza che in questo è incluso il suo: per il fatto stesso che l'altruismo è diventato conforme alle esigenze vitali, esso implica un godimento egoistico, senza che questo sia coscientemente ricercato. In altre parole: poichè il piacere è relativo alla struttura dell'organismo e allo stato di essa, quando ci sia pieno adattamento alle esigenze sociali, cioè alle condizioni della vita nell'organo fisio-psichico, l'esercizio sarà necessariamente accompagnato da piacere, e l'uomo con naturalezza e spontaneità compirà il bene.

Si conferma adunque ora quel che già avevamo trovato considerando la condotta sotto l'aspetto psicologico, per il quale s'era concluso che la coscienza morale deve andarsi spogliando di quel carattere d'obbligatorietà, che oggi invece ne sembra necessario a costituirla. Come il sentimento morale non sarà più accompagnato dal dovere, così l'azione buona sarà compiuta, non più con dolore, ma con piacere. Di quella forma poi speciale d'altruismo, che si manifesta col sacrificio di sè, dovranno, pensa lo Spencer, diminuire le occasioni, perchè, a misura che l'umanità si avvicina all'adattamento completo della sua natura ai bisogni sociali,

(1) Spencer, *Basi della morale*, pag. 301 e Zuccante, *Op. cit.*, pag. 72.

devono diminuir le miserie e le occasioni di recar soccorso; e inoltre, sempre per il medesimo adattamento compiutosi in concomitanza del piacere, accadrà che, mentre ciascuno tenderà, non avendo più bisogno di sostenere i suoi diritti egoistici, a cederli quando l'occasione si presenti, gli altri, di natura simile, non permetteranno che egli faccia così in qualche larga misura, onde verrà a lui assicurata quella soddisfazione dei desideri personali richiesta per compiere la sua vita (1).

Con tutto questo, pensa lo Spencer, non diminuirà la somma totale dell'altruismo, perchè questo, che ora nelle nature migliori è debole e accidentale, diventerà, con l'evoluzione, abituale, e quella virtù che ora è di eccezione sarà del livello comune.

Ed è naturale ancora il pensare, che in quel trionfo definitivo della moralità, come non ci sarà più bisogno per l'individuo della obbligatorietà del sentimento morale, così non ci sarà più coercizione da parte dello Stato: la sua stessa unica funzione, cioè la protezione degli individui secondo e per mezzo della giustizia, non avrà più ragione d'essere, essendo allora diventati organici e universali il sentimento e l'idea della giustizia: e l'individuo sarà così perfettamente lasciato a sè, derivando e mantenendosi l'equilibrio tra lui e la società per il fatto solo, che s'è compiuto l'adattamento.

Noi marciamo adunque verso una forma di società in cui l'autorità sarà ridotta al minimo e la libertà portata al massimo, in cui ogni individuo si governerà realmente da sè stesso: sarà il trionfo della moralità, della felicità, della libertà, dell'individualità, sarà una perfetta conciliazione dei contrarii, della virtù e del piacere, della natura e della libertà, dell'egoismo e dell'altruismo, del benessere individuale e del sociale.

In questa maniera, per una deduzione dal principio fondamentale della persistenza della forza e dalla legge di evoluzione, lo Spencer mostra, come già aveva fatto per gli altri tre casi, non solo quale sarà il limite ultimo della evoluzione sociologica della condotta, ma anche per quali

(1) Cfr. Guyau, *Morale anglaise cont.*, pag. 181.

condizioni essa si effettuerà e che cosa implicherà. E così anche il terzo aspetto del problema morale, cioè la conciliazione dell'interesse privato col sociale, che era stato a lungo trattato dai moralisti inglesi, vien ripreso e risolto dallo Spencer con vera genialità, facendo egli tutto dipendere dai presupposti fondamentali della sua filosofia, cioè abbracciando con uno sguardo d'aquila tutti i fatti della vita dai più semplici ai più complessi, dai più umili ai più alti e più significativi per il progresso umano.

Se ora è legittimamente affermata, cioè rigorosamente dedotta da principii scientifici inconcussi, la necessità e perciò la realtà finale di una società umana nella quale, essendovi perfetto adattamento dell'individuo alle condizioni d'esistenza, si raggiunga per questo solo fatto la massima totalità della vita, potrà pure affermarsi, che quella società, la quale attua così il fine supremo, è assolutamente giusta, assolutamente morale. E noi potremo, prendendo essa come tipo, confrontare e giudicare in corrispondenza le varie società umane; e dalla moralità che in essa si attua trarre il criterio per valutare le divergenze dal giusto e i gradi dell'ingiusto. Anzi, questo era appunto il termine ultimo, a cui lo Spencer aveva affermato nella critica dell'utilitarismo dover arrivare una vera Scienza dell'Etica.

Perchè era insufficiente agli occhi dello Spencer la dottrina del Mill? Appunto perchè non poteva e non sapeva dare delle norme fisse e universali di condotta, perchè era una morale empirica che poteva facilmente cadere nella casistica e nell'opportunismo, perchè non aveva insomma quello che caratterizza il valore scientifico di una dottrina, la rigorosa applicazione del principio di causa. Uno scienziato deve sapermi dire, ad esempio, quale dovrebbe essere la lunghezza di una spranga di ferro perchè, in base alla legge della dilatazione lineare, essa raggiunga necessariamente, a una certa temperatura, l'allungamento occorrente a sostenere la volta di un edificio. E uno scienziato sa con esattezza rispondere. Perchè dunque il moralista non dovrà fare altrettanto? Lo Spencer par si vanti appunto di questo, di aver saputo, in base alla legge di evoluzione, determinare quali condizioni e quali forme assumerà o deve assumere l'attività umana o la condotta sotto i suoi vari aspetti,

perchè si attui come necessaria conseguenza la massima totalità della vita. Ma, come lo scienziato può, facendo dei confronti con la resistenza che dovrebbe avere una spranga di ferro in certe condizioni ideali, valutar quella di un'altra nelle sue condizioni attuali o di fatto; così deve potere il moralista, confrontando il risultato ideale, cioè la massima totalità della vita o purezza assoluta di piaceri, che deve per necessità scaturire dalle condizioni ideali di vita dell'individuo e della società, con il risultato che si ha nelle condizioni di fatto individuali e sociali, determinare con esattezza di quanto questo risultato si scosta da quello, e perciò di quanto e come un'azione è giusta o ingiusta, morale o immorale.

Ecco dunque come è possibile un'etica assoluta e un'etica relativa: l'una che indica il modo ideale di condotta, che deve esser attuato dall'individuo in società, per assicurare la più grande felicità di ciascuno e di tutti; l'altra che si rapporta bensì a quella, ma tien calcolo insieme delle condizioni attuali. L'assoluto è il limite al quale tende l'evoluzione della vita, il bene relativo è il bene che più a quello si avvicina, date certe condizioni di fatto. Ecco dunque come, soddisfacendo alle esigenze di una morale scientifica, si mantiene intatto e anzi pieno di solennità e sacro un ideale di moralità, a cui si rapportano continuamente le azioni umane. E in questa maniera lo Spencer, che già aveva saputo conciliare la morale induttiva con la intuitiva, giunge ad affermare la conciliazione nuova del criterio relativo di moralità col criterio assoluto, a rendere in qualche modo possibile un giudizio sicuro e fisso intorno alla moralità delle azioni. Il che implica un vantaggio certo sulla morale tradizionale, per ciò che, laddove in questa il tipo etico a cui si rapportano le azioni è tratto da principii metafisici o religiosi, nell'etica spenceriana invece esso è suggerito e direi imposto dalla realtà stessa, cioè dalla deduzione e applicazione delle leggi della vita. Si può pertanto parlare con base scientifica di un ideale di moralità e di un criterio assoluto normativo della vita.

Ecco il vantaggio che presenta sulle altre dottrine morali inglesi la nuova spenceriana: essa in primo luogo, pur movendo dal medesimo principio della scuola tradizionale,

lo corregge in quello ch'esso ha di angusto e di empirico per mezzo della visione larga della causalità meccanica universale, visione derivante, come dissi, o forse meglio, confermata e confortata dalla corrente scientifica darwiniana; ed essa in secondo luogo svolge tutta l'ampia trama delle deduzioni in modo tale che si accordino con le esigenze logiche e scientifiche quelle morali e pratiche, derivanti o dallo spirito della morale intuitivá razionalista disinteressata oppure dal genio etnico speciale del popolo inglese.

A questo punto possiamo notare con facilità e con sicurezza quali sono i caratteri, che informano la dottrina morale spenceriana.

Anzitutto è bene, parmi, insistere sul fatto che essa, come ho cercato di mostrare, è tutta trattata con procedimento deduttivo. Ma i principi dai quali essa discende importano in tutta la dottrina due caratteri, onde la si può contrassegnare: il monismo dinamico materialistico e l'ottimismo. Qualunque fatto, qualunque mutamento della natura inorganica, organica, superorganica è ricondotto dallo Spencer a una trasformazione equivalente della forza. Questa è persistente, come la materia è indistruttibile, e anzi materia e forza non sono in realtà che gli aspetti necessari nei quali ci si rivela l'inconoscibile, corrispondenti alla opposizione primordiale persistente dell'Io e del non Io. La forza non è altro che il correlativo subiettivo di ciò che obbiettivamente è la materia, non è altro che il modo onde noi diventiamo consci della materia: « per principio della indistruttibilità della materia noi intendiamo indistruttibilità della forza con cui ci si manifesta » (1). Tutto dunque è una trasformazione o meglio una evoluzione della materia: « questi modi di inconoscibile che chiamiamo moto, calore, affinità chimica, ecc., sono egualmente trasformabili l'uno nell'altro e con quei modi di inconoscibile che distinguiamo come sensazione, sentimento, pensiero: essendo poi questi a lor volta trasformabili di nuovo, direttamente o indirettamente, nelle forme originarie » (2), e questo che vale per la trasformazione e l'equivalenza delle forze che

(1) *Primi principii*, pag. 136.
(2) *Primi principii*, pag. 169.

chiamiamo vitali e mentali, vale anche per quelle che chiamiamo sociali.

Ma questa materia o forza indistruttibile o persistente non è, come la volontà di Arturo Schopenhauer, con la quale parrebbe sulle prime aver qualche relazione, cieca e irrazionale nella sua manifestazione; anzi essa segue costantemente una legge di evoluzione, della quale lo Spencer ha determinata con chiarezza e precisione la formula; e attua in certo modo un disegno, poichè l'evoluzione di ogni aggregato manifesta una tendenza verso specie transitorie dell'equilibrio mobile, le quali lasciano il posto a specie più stabili tendenti, esse pure, nel corso infinito del tempo, a produrre un equilibrio completo. L'uomo adunque può con animo scientificamente sicuro, appagato e sereno, assistere a questa lenta ma continua opera di specializzazione e di integrazione che conduce, come a limite o a mèta ultima, all'equilibrio completo; può assistere pieno d'ammirazione, ma tranquillo e forte, all'attuazione di un ordine che da altri pensatori e in altri tempi si sarebbe chiamato provvidenziale e divino. Invece è il giuoco stesso delle forze naturali e della evoluzione quello che finirà con produrre, in forza del principio stesso della persistenza della forza, « la più grande perfezione e la più completa felicità » (1). Sì, appunto anche la più completa felicità. Perchè, se esiste un rapporto, come il Darwin e lo Spencer affermano, tra la conservazione e lo sviluppo della vita da una parte e la felicità dall'altra, questa sarà completamente raggiunta, quando siasi toccato il limite della evoluzione, quando la condotta sia arrivata sotto i suoi varii aspetti a un equilibrio completo, cioè a un equilibrio completo di moti, di funzioni, di motivi psicologici, di azioni sociali. Può dirsi adunque col poeta (2) che la natura

volve indefessa a dì più belli il mondo.

al regno dell'ordine, della perfezione, della felicità. Questo almeno è il limite al quale l'evoluzione tende e nel quale l'evoluzione finisce.

(1) *Primi principii*, pag. 388.
(2) Zanella, *La veglia*.

Così lo Spencer, mentre informa tutto il suo sistema filosofico ai principii del monismo dinamico materialistico, mentre per un certo rispetto, cioè in quanto spiega l'universo con l'azione della forza immanente, si avvicina molto allo Schopenhauer, che lo spiega con l'azione della Volontà, per un'altro se ne stacca d'assai, ponendosi anzi da un punto di vista opposto, che è l'ottimistico. La sua filosofia, come è pervasa dall'idea dello scopo (1) cui tendono i cambiamenti, così pure, in conformità della stessa tradizione inglese, è pervasa da uno spirito serenamente ottimistico, tanto che può dirsi forse non trovarsi nella storia della filosofia altro sistema che per questo lato stia a paro a quello di Herbert Spencer, se non forse quello alto e poetico di Platone o quello amplissimo e maestoso di Guglielmo Leibniz.

Ma ancora un altro carattere, di natura più pratica che teoretica, è bene mettere in rilievo e chiarire brevemente nella dottrina morale spenceriana: carattere importato in essa e dalla logica del sistema e più fortementa ancora da una peculiare tendenza del popolo inglese, voglio dire dall'individualismo.

I filosofi francesi del secolo scorso avevano, più che affermato, (il che fu compito meglio e più profondamente dalla filosofia tedesca, principalmente Kantiana), diffuso e reso popolare il concetto del diritto dell'individuo; dal che scaturiva, tratta con metodo puramente razionalista deduttivo, la dimostrazione della bontà delle dottrine liberali. E gli inglesi, a cominciare da Adamo Smith e dal Malthus, e venendo giù fino al Bentham e al Mill, mentre per un lato si levano con indignazione contro la dichiarazione cara ai Francesi e ai Tedeschi dei diritti dell'uomo, contro la legge naturale e il diritto naturale, due specie di finzioni o di metafore, come diceva il Bentham, arrivano poi per altra via e da altro principio alla medesima conclusione in favore del liberalismo. Il Bentham, il Mill, il Bain, lo Spencer, lo Stephen fra i moralisti filosofi, l'Austin e il Summer Maine fra i giureconsulti e gli storici partono sempre dal fatto dell'interesse individuale e tentano di es-

(1) *Primi principii*, pag. 361.

sere scrupolosamente scientifici o induttivi nella loro indagine « Fondare sull'interesse tutto quello che si era fatto fin qui riposare sul disinteresse, domandare alla pura idea dell'utile il principio d'una morale nuova, d'un diritto nuovo e anche, come indica l'opera postuma del Bentham pubblicata dal Grote, di una nuova religione, tale è il problema che si propone ai nostri giorni la principal scuola inglese » (1). Il fatto è che gli utilitari han finito per essere, come i razionalisti e i Kantiani, strenui difensori dei principii liberali. E per vero, se il piacere è il criterio della moralità, dove potremo meglio trovare e più sicuramente espresso quel criterio fuorchè nell'individuo? Se volete lo sviluppo e l'attuazione della moralità, non dovete certo limitare o inceppare o reprimere l'esplicamento delle forze dell'individuo, che solo può valutarla e cercarla. Se voi volete, dice molto efficacemente il Fouillée, che una massa d'acqua agitata riprenda il suo livello e torni in equilibrio, il meglio è di abbandonarla alla forza di gravitazione che risiede in ciascuna molecola; più voi agiterete dal di fuori questa massa in moto, e più ritarderete il momento di calma.

Ma se dal principio stesso utilitario discende per necessità, come il Mill stesso dichiara nella sua opera La libertà, il liberalismo, è certo che questo doveva trovare una nuova, più larga e più luminosa conferma nella teoria evoluzionale dello Spencer. Se la legge di evoluzione agisce nel senso di una crescente eterogeneità e specializzazione e determinatezza delle parti dell'aggregato, accompagnata da una maggior coerenza di esse e da specie sempre più stabili di equilibrio, ciò vuol dire che la natura stessa ci insegna non pure esser necessaria allo svolgimento della vita la libera estrinsecazione delle parti e quindi delle attività individuali, ma esser anche riservata all'equilibrio finale la più completa individuazione. E lo Spencer, come abbiam visto, afferma con piena certezza che dalle nostre società militari o miste di militarismo e di industrialismo, nelle quali si ha un esagerato concetto dell'autorità dello Stato, tanto da attribuirgli delle funzioni che esso non deve avere, si arriverà gradatamente, per evoluzione, a una so-

(1) Fouillée. *L'idée moderne du droit* (Hachette), pag. 61

cietà nella quale si abbia l'assenza completa di ogni coercizione e la piena autonomia dell'individuo: il trionfo della moralità, dell'ordine, della giustizia implica la distruzione dello stato, almeno dello stato come oggi viene comunemente concepito.

Si potrebbe dunque affermare, senza tema di esagerazione, che l'individualismo dello Spencer, onde è penetrata tutta la sua dottrina morale e giuridica, arriva fino all'anarchismo; senonchè egli afferma, essere limite ultimo della evoluzione l'avvento della società a tipo perfettamente contrattuale, e lo afferma in base al principio scientifico della persistenza della forza e per l'azione dell'adattamento completo dell'individuo all'ambiente sociale. E ci si arriva quindi non già, come vorrebbero gli anarchisti, con la violenza e col disordine, ma anzi per il lento continuo fatale andare delle cose, per l'azione efficace della selezione naturale, onde sopravvivono i più adatti a resistere nell'ambiente sociale. Non impacciate adunque le forze naturali, non intralciate l'opera che può dirsi provvidenziale veramente delle leggi eterne: nella lotta per la vita, o si esplichi essa nel mondo organico o nel mondo superorganico e sociale, vi è un continuo adattamento, finchè si deve arrivare, per necessità stessa dei ritmi, a un equilibrio completo.

Laonde non bene si appongono coloro, che dai principii della dottrina evoluzionista intendono poter trarre argomenti e corollari a conforto di una tesi che è l'opposta della spenceriana: la tesi socialistica. L'adattamento si va pure oggi effettuando e la selezione naturale, in qualunque momento della evoluzione, agisce; il voler quindi differirne l'attività ad un'era che pur non sia molto lontana, è un voler disconoscere l'azione continua della legge, è un presupporre che, pur essendo la società un organismo e rientrando la condotta morale nella condotta intesa generalmente e perciò nei fenomeni della evoluzione, ci possa essere un periodo nel quale il processo evolutivo si compie in modo indipendente o anche contrario alla lotta per la vita e alla selezion naturale.

Lo Spencer pertanto si afferma individualista e liberale in tutto il suo sistema, e per derivazione logica de' suoi principii e per efficacia del fattore etnico e della educazione nazionale.

Ma non solo in questa affermazione lo Spencer si trova d'accordo coi filosofi razionalisti, bensì anche in un'altra, di valore più particolare, ma che ha con la prima una molto intima relazione.

Abbiam visto che lo Spencer, nello spiegare la genesi della coscienza morale, correggendo e completando colla sua la spiegazione data dall'utilitarismo empirico, aveva riconosciuta per un lato la necessità di accettare pur dalla scuola etica avversaria l'opinione dell'intuizione naturale di alcune verità morali, o di certi rapporti causali fra le azioni e i loro risultati; ma d'altra parte, volendo conciliare una simile dottrina con l'evoluzionismo, ha cercato di provare che tali intuizioni, come quella dello spazio, si sono lentamente formate nella razza umana per il cumulo delle esperienze dei risultati di atti simili nella vita individuale, sovrapposto a una coscienza ancor più indistinta, ma voluminosa, dovuta agli effetti ereditari di molte esperienze dei progenitori. A ogni modo, qualunque sia la genesi che se ne possa fare, è certo che anche per lo Spencer oggi esistono naturalmente e anteriori a ogni esperienza personale le intuizioni del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo, cioè dei rapporti necessarii che corrono, secondo lo Spencer, tra certe azioni e il piacere, certe altre e il dolore. Su quelle intuizioni riposano oggi la morale e il diritto, e perciò può a ragione ripetersi quel che ormai si riconosce da tutti (1), cioè che lo Spencer è un nuovo fondatore o ristauratore almeno della dottrina del diritto naturale. Ma, alla stessa maniera che egli differisce dai razionalisti nell'affermare la bontà del liberalismo per il fatto che deduce tale certezza dalla legge dell'equilibrio sociale, così qui egli differisce sempre dalla scuola tradizionale del diritto di natura per il fatto, che lo fonda, non sull'idea della libertà e uguaglianza fra gli uomini, ma sull'idea del benessere.

Nella dottrina morale dello Spencer noi vediamo adunque raccogliersi, coordinarsi e armonizzarsi in nuova maniera le opposte correnti del campo teoretico e pratico: vale a dire, la morale utilitaria induttiva e la disinteressata intuitiva, la scuola storica del diritto e quella del diritto na-

(1) Cfr. Cimbali, *Una nuova difesa del diritto naturale* in *Rivista di sociologia*, giugno-luglio 1899.

turale. Anch'egli ha proseguito e in qualche modo raggiunto, pur partendo da un punto di vista opposto, uno scopo molto affine a quello del Rosmini: cioè, come tutti i grandi filosofi, ha tentato di raccogliere in una sintesi nuova e originale le fila del pensiero a lui contemporaneo, e arriva infine a un risultato, che, praticamente, non è poi molto dissimile da quello del Rosmini: anch'egli finisce per riconoscere una morale assoluta, anch'egli riconosce un'odierna intuizione del bene, anch'egli dà sommo valore all'individuo nei rapporti collo Stato. Segno questo, sia detto di passata, che l'uomo è generalmente più buono di quel che vorrebbe la logica pura e rigorosa del suo pensiero, o meglio forse, che egli adatta la logica del suo pensiero, anche per un lavoro non avvertito dello spirito, ad accontentar le sue tendenze originali e le aspirazioni più forti dell'anima. Ma, teoreticamente, appunto per quel diverso punto di partenza, è pur grandissima, anzi direi infinita la distanza fra i due filosofi: sotto questo rispetto teoretico noi diremo, che la morale dello Spencer rimane quanto al metodo una morale induttiva, poiché stabilisce i suoi principii fondamentali, l'utilità e l'evoluzione, traendoli dall'esperienza (sebbene poi risulti tutto il sistema di una fila ininterrotta di deduzioni da quei due principii); empirica quanto al motivo che essa pone agli atti umani, (sebbene temperi l'empirismo con l'intuizionismo ereditario); autonoma evoluzionistica quanto allo scopo; e finalmente individualistica quanto ai rapporti fra individuo e Stato.

Innegabilmente l'opera, compiuta con tanta audacia e originalità di novatore, e a un tempo con tanta larghezza d'idee e serenità di giudizio, che in essa si accoglie qualunque voce che venga pronunciata dagli speculatori delle sorti umane più lontani nello spazio e nel tempo, qualunque elemento che paia buono, elaborato dall'indefesso intelletto umano nelle lotta gloriosa per il vero, l'opera compiuta dallo Spencer è, dico, una delle più grandiose che mente umana abbia architettate e compaginate, e può dirsi forse col poeta che essa è *monumentum aere perennius*. Ma resiste essa sicuramente, pur nella sua gloria, alla critica serena?

SEZIONE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

Critica storica e psicologica.

Come già nella critica della dottrina morale rosminiana, così anche qui io mi propongo di considerare le dottrine dello Spencer sotto due punti di vista, quello storico-psicologico e quello teoretico.

Senonchè questa volta il problema che ci si presenta è, almeno nella sua prima parte, pieno di difficoltà. Nel caso del Rosmini noi ci trovavamo di fronte a un pensatore già alquanto lontano da noi per il tempo ma vicino per lo spazio, a un pensatore del quale si conoscono abbastanza minutamente i casi della vita e tutta l'opera scientifica, a un pensatore infine vissuto in età della quale abbiamo già parecchi dati, e di fronte alla quale ci troviamo abbastanza indipendenti per poterla giudicare.

Invece per lo Spencer le cose si cambiano d'assai, e la posizione in cui si trova un critico non è molto piana. Anzitutto di lui, della sua educazione, della sua vita, de' suoi studii non si hanno facilmente (o almeno a me non fu dato trovarli) dati copiosi tanto da poter ricostruire con esattezza approssimativa la formazione del suo pensiero; poi l'età, nella quale egli è vissuto e che fu sua, incomincia appena ora a tramontare, ed è quindi di somma difficoltà il rintracciare e il determinare le varie influenze, che essa potè esercitare sulla formazione del sistema filosofico e più particolarmente della dottrina morale di H. Spencer.

Tuttavia noi possiamo, pur con gli scarsi dati che sono a nostra disposizione, tentare anche questa volta la critica storica-psicologica. La quale poi ci è in qualche maniera agevolata, come già nel caso del Rosmini, dalla genesi della dottrina morale che abbiamo abbozzata.

Riassumiamo anche qui brevemente i risultati della indagine sulla genesi: parmi possa affermarsi, che tre furono gli elementi principali, che concorsero alla formazione della dottrina morale di H. Spencer: la tradizione dell'etica inglese, il movimento scientifico moderno, l'impulso spirituale proveniente dal fattore etnico e dalla storia civile e politica del popolo inglese.

L'efficacia dei due primi elementi risulta chiara principalmente nella costruzione della vera dottrina morale; l'efficacia del terzo è forse più evidente in quella parte, che dicesi dottrina etico-giuridica. Come questo sia vero vedremo più avanti; per ora fermiamoci a considerare brevemente, come la dottrina puramente morale dello Spencer, nella sua intonazione e ne' suoi caratteri più generali, sia, sotto l'aspetto storico, il frutto dell'età nella quale essa nacque, e, sotto l'aspetto psicologico, l'ultimo anello di una catena di motivi, di rappresentazioni, di impulsi, che ebbero loro radice e si svolsero nell'animo dell'autore.

In altre parole: io cerco di chiarire questo concetto, che la dottrina spenceriana non è tanto il frutto di un'analisi diretta, imparziale e, come dicesi, obbiettiva dei fatti, quanto piuttosto di un certo modo di vedere i fatti, gli umani in ispecie, proprio dell'epoca, nella quale essa è sorta e alla quale essa appartiene.

Si potrebbe forse domandar qui, come per il Rosmini: a che serve questo? Non è cosa nota a tutti, che un pensiero filosofico è, come suol dirsi, figlio del suo tempo? Questo è vero, ma appunto per questo, cioè appunto perchè si può affermare e chiarire che un sistema filosofico, pur rivestito, come quello dello Spencer, di tutto l'apparato scientifico, esprime sempre un certo modo di vedere, caratteristico di un'età, una certa, come dicono i Francesi, *forme d'esprit*, un presupposto insomma psicologico-sociale

che lo domina e lo informa; riesce più facile mostrare, come esso non può aver valore di verità fissa e conquistata definitivamente alla scienza, bensì solo di ipotesi destinata a scomparire o a trasformarsi con lo scomparire o col trasformarsi dell'età, nella quale essa è sorta, e col progredire dell'indagine scientifica.

Già io dissi, e credo d'essere nel vero, che il problema morale si presenta con aspetti diversi ed è risolto in modi diversi a seconda delle età e dei minori problemi, dalla soluzion dei quali veramente la società attende un impulso nuovo al suo progresso. Ora è innegabile, che il problema morale si presentava verso la metà del secolo nostro, e principalmente nell'Europa centrale, in maniera ben diversa da quella con cui si presentava tra il '25 e il '30, e in Italia, al Rosmini.

Da una parte la stanchezza succeduta al grande movimento idealistico germanico, che culmina con l'Hegel, dall'altra l'incremento altissimo degli studi storici, economici, di scienze fisiche e naturali, accompagnato poi nel movimento sociale allo splendido e rigoglioso sviluppo della borghesia, promosso dalla diffusione e dal perfezionamento delle macchine e dalla conquista e dal consolidamento delle libertà politiche, avevan dovuto produrre sugli spiriti in genere l'effetto di divertire l' attenzione dai fatti e dalle forze ideali, per ricondurla più direttamente all'osservazione e all'apprezzamento dei fatti e delle forze materiali e fisiche. Onde il problema spirituale più urgente dell'epoca, la forma, direi, sotto cui si presentava il problema morale doveva esser questa: il progresso scientifico economico politico è certo, è largo, è benefico, e la moralità non può trovarsi in opposizione con esso; onde come si può, sulla base dei medesimi principii delle scienze fisiche-naturali, dalle quali sono usciti il progresso e il benessere sociale, costruir la dottrina morale e trovar la norma direttiva della vita umana?

E siccome la certezza maggiore sembrava pòrta indiscutibilmente dalle scienze fisiche e naturali, dovevano anche le scienze morali esser trattate alla medesima maniera e con lo stesso indirizzo; e infine, poichè in fondo quelle scienze studiano il fatto come esso è e come si presenta alla

esperienza, così le scienze morali dovevano, più che altro, mostrar la verificazione della norma etica nella stessa serie causale, onde i fatti umani e sociali si ricollegano con tutti gli altri della natura e fra di loro.

Non era più dunque un perfezionamento ideale lontano la mèta, che doveva o poteva esser determinata dallo studioso cresciuto in quel momento storico: a lui pareva già si fosse raggiunto moltissimo, quasi anzi la perfezione stessa, perchè eran state conquistate le libertà civili e politiche, si era accresciuto, se non diffuso, il benessere materiale, si vedevano ogni giorno nuovi miracoli della scienza pura e della scienza applicata all'industria. Si trattava quindi essenzialmente di fare una applicazione più completa, più larga e più esatta all'uomo e alla società di quei medesimi principii, che spiegavano il meraviglioso progresso.

Poichè in realtà si stava bene dalla maggior parte, o almeno dalla classe dirigente, che non sentiva ancora gravar su di sè l'onta delle colpe proprie, o non ancora avvertiva fatto lungo continuo minaccioso il gemito e il fremito delle classi inferiori, si pensava naturalmente, che il principio del bene morale fosse quello, cioè il piacere, e che i migliori principii organizzatori di vita sociale fosser quelli di allora, cioè della società borghese-industriale; onde alla scienza doveva spettar il compito di spiegare e di legittimare l'una cosa e l'altra: l'egoismo utilitario e l'individualismo.

Così il movimento scientifico, prodotto dallo spirito sereno di indagine obbiettiva, e il nuovo atteggiamento della società, prodotto in gran parte dalla evoluzione economica politica psicologica, sviluppavano nella coscienza comune il concetto nuovo della vita, nel quale entravano come elementi e come caratteri: la fiducia grande nella ragione e nella scienza, la tendenza materialistica in metafisica e la utilitaria in morale. Quando la borghesia non era ancor signora del campo e la scienza era tutta chiusa nei laboratorii, o, intenta nei viaggi di colonizzazione e di esplorazione, la prima era piena di fiducia e di speranze in un miglioramento lontano da conquistare con le proprie forze; il concetto della vita era principalmente spiritualistico in metafisica e disinteressato in morale. Quando invece la

borghesia ebbe quasi da per tutto vinto, sui campi di battaglia, nei gabinetti diplomatici, nelle industrie, nei commerci, nelle scuole; quando la scienza fu uscita trionfante e gloriosa da' suoi laboratorii, dalle sue officine, da' suoi gabinetti, si alzò il peana, si scordarono i dolori e le ansie dell'attesa, e il concetto della vita si fece, come dissi, prevalentemente materialista e utilitario.

Ora, lo Spencer, nato o almeno educato nel bel mezzo di questo fermento e di queste glorie, nato nel paese, dove appunto più la borghesia si era fatta ricca e sicura e ad un tempo efficacemente aveva contribuito al rinnovamento scientifico, cresciuto e formatosi in mezzo agli studii pratici e industriali, (chè egli fu ingegnere di ferrovie dal 1837 al '45 e collaborò poi in riviste di studii economici), — lo Spencer, dico, era in condizioni tali, da poter comprendere lo spirito del suo tempo e del suo popolo; era in condizioni tali di nascita e di educazione, da poter diventare con l'ingegno alto e la vasta coltura il filosofo, direi quasi, ufficiale del momento e della società, cioè della seconda metà del secolo XIX e della borghesia.

Infatti egli fin dai primi scritti e dalla Statica sociale fa suo il concetto scientifico prevalente e lo sviluppa, pur mescolandolo con elementi teleologici, dai quali tentò poi di liberare il suo sistema. Il grande trionfo e la grande diffusione di una dottrina filosofica non può spiegarsi che in questa maniera, cioè che essa corrisponda alle segrete aspirazioni della coscienza sociale, e dia corpo e organismo a quelle tendenze indisciplinate, fluttuanti e vaghe, che pure si agitano nel corpo sociale. Gli eroi o dell'azione o del pensiero guidano i popoli, perchè parlano il loro linguaggio, perchè li rivelano a sè stessi: in certo modo li guidano, perchè ne sono guidati. Così il punto di vista era, quasi si potrebbe dire, dato a priori nello spirito dello Spencer; e partendo o mettendosi da quel punto di vista egli imprende a svolgere il suo pensiero. Parlo semplicemente di punto di vista, cioè di speciale atteggiamento del pensiero, il quale può variare a seconda di molti fattori, onde poi variano le conclusioni a cui si può arrivare; non parlo di quelle speciali dottrine, che sono il frutto di un'analisi induttiva, e che devon perciò rimanere come vere conquiste della

scienza. Ma una medesima dottrina può sempre, a seconda dell'atteggiamento di spirito, onde la si riguarda e la si applica, dar luogo a conseguenze opposte. Questo è appunto il caso della dottrina evoluzionistica: scaturita logicamente dalle indagini di scienze naturali, essa è stata nella seconda metà del nostro secolo e dalla società prevalente e dallo Spencer, che ne è il filosofo, interpretata in senso prevalentemente materialistico e utilitario.

Ma d'altra parte, come nel processo storico della società non vi può essere soluzione di continuità, così accade che la società di un'epoca, per quanto opposta a quella che la precedette, non rinunci del tutto al bagaglio, non tanto delle convinzioni, quanto piuttosto degli impulsi, delle tendenze, dei sentimenti che in quella si svilupparono, e anzi cerchi con essa di accordarsi; onde preferirà a ogni altro filosofo quello che, anzichè correre alle estreme conseguenze, tenti di conciliare le dottrine nuove con la parte più viva delle antiche. Così anche per questa ragione, cioè per il fatto che interpretò e soddisfece meglio di ogni altro il bisogno di conciliare il presente col passato, lo Spencer, già per naturale disposizione etnica propenso alle dottrine conciliantí, diventò veramente il filosofo dell'età sua, a preferenza di altri pensatori notevoli, come l'Häckel per esempio, il quale svolse con copia e profondità grande di dottrina, ma in senso dichiaratamente materialistico, i principii dell'evoluzionismo.

Il tempo adunque, l'educazione, lo spirito del popolo costituivano l'ambiente naturale, dove si veniva svolgendo e al quale si andava adattando il genio dello Spencer; così che egli, nello interpretare e nello sciogliere il problema filosofico, veniva a porsi dal medesimo punto di vista dell'età sua, cioè materialistico-utilitario. Di lì discese la sua dottrina morale.

Come il Rosmini pubblicò prima l'opera sua massima e fondamentale, che risolveva il problema teoretico e ideologico in modo conforme alle aspirazioni segrete del suo popolo e del suo tempo, e poi, in dipendenza da quella, pubblicò le opere di filosofia morale, le quali, pure in corrispondenza con l'anima della nazione, miravano a sciogliere il problema etico; così lo Spencer, lasciando da parte la

Statica che non sviluppa ancora il suo pensiero, incominciò veramente la esplicazione completa di questo con la Psicologia e meglio ancora con l'opera fondamentale *I primi principii* pubblicata nel 1862; in base alla quale, e per deduzione dai principii ammessi e svolti, egli pubblicò dopo, a cinquantanove anni, l'opera *Le basi della morale,* che tratta e risolve il problema etico. Questa pertanto arrivava, quando non pure eran posti e, quasi direi, fissati i principii fondamentali, come muri maestri entro i quali e in conformità dei quali dovesse costruirsi tutto il sistema, ma quando il pensiero dell'autore era arrivato a piena maturità, e lo spirito suo doveva aver trasformato come in seconda natura e, direi quasi, consolidato in sè quel modo particolare di vedere i fatti umani, che egli aveva assunto dalla sua età, pur confermandolo con l'osservazione e la riflessione propria. Quando un uomo ha svolto con vigoria di intelletto e con disinteresse alto di scienziato, e ha affermato in opere nuove e ardite il proprio pensiero, è naturale che da esso non si possa scostare, e che anzi, procedendo negli anni, quelle convinzioni, alle quali si riconnettono tante impressioni e idee e sentimenti, formino come il centro di una fitta rete spirituale, onde non è più possibile districarle. Sono possibili certo le conversioni pure in tarda età e in età matura, ma esse accadono, come accaddero sempre, per qualche profondo bisogno morale più che intellettuale; le conversioni nel puro campo filosofico da una dottrina a un'altra sono assai rare, se pur anche se ne possono trovare; tanto meno poi sono possibili, quando il pensatore vede col crescer degli anni crescer pure la diffusione delle sue dottrine, e quasi assiste al loro trionfo. Quel consenso universale degli animi è per lui la migliore conferma, quel sentire la propria voce risonare largamente nelle coscienze dà la piena sicurezza; nè egli, il filosofo, avverte chiaramente, quando per nuovi bisogni e per nuovi impulsi cominciano gli animi ad allontanarsi da lui. Egli è come al centro di una grande folla, che applaude per un tratto rumorosamente alla sua voce; e ancora risuonano alle sue orecchie le grida, quando già alla periferia qualcuno comincia a rivolgersi da un altro lato e le file serrate prima si scompongono e si agitano in nuovi moti.

Così adunque la dottrina morale dello Spencer è il frutto naturale che proveniva, oltre che da tutti i fattori già indicati, pur da questo, cioè dal momento speciale in cui essa venne formulata dall'autore e quindi dal suo rapporto con le altre opere. Onde in essa è chiaro, che debba aver grande valore il procedimento deduttivo, e che i risultati stessi della induzione vengano interpretati ed esposti in modo, da confermare le condizioni alle quali il filosofo era per altra via già arrivato; e che anzi l'induzione stessa venga guidata e fatta, non già con quella imparzialità di osservazioni, che richiede una vera e indipendente analisi scientifica, ma piuttosto ubbidendo a certi preconcetti, o, forse meglio, ponendosi da un solo punto di vista. Dal che risulta quel difetto essenziale della dottrina morale spenceriana, che avremo occasione di esaminare più diffusamente nella critica teoretica, e che può indicarsi semplicemente con la parola — unilateralità. — La dottrina dello Spencer è, principalmente in forza di ragioni storiche e psicologiche, così unilaterale come quella del Rosmini; ma in senso opposto.

Infatti chi legga, non tanto l'opera principale: *Le basi della morale*, quanto l'altra meno nota, ma non di minore importanza, intitolata la *Morale dei differenti popoli*, dove si contengono le induzioni della morale, cioè « le regole empiriche delle azioni umane riconosciute come leggi essenziali di tutte le nazioni », si accorge facilmente, che lo spirito, onde l'autore è mosso, è, non già quello dello scienziato, che indaga e analizza tutti i fatti collo scopo di trovare e constatare e determinare il vero, bensì quello del pensatore, che va scegliendo nelle relazioni dei viaggiatori, nelle descrizioni di costumi, nelle opere di etnografia o di geografia quei dati e quegli esempi, che possan servire alla dimostrazione di una tesi. Egli non cerca il fatto, cerca la prova; onde, come osserva giustamente il Vanni (1), insufficienti sono i materiali, non sistematico il processo, non sempre legittime le induzioni. Sotto questo rispetto puramente analitico e veramente scientifico ha invece portato

(1) Vanni, Prefazione alla *Giustizia* di H. Spencer, pag. XXXV (Città di Castello, Lapi 1893). — Cfr. pure De Greef, *Les lois sociologiques* pag. 132; (Parigi, Alcan).

grande giovamento alle dottrine morali e giuridiche Henry Summer Maine.

È giusto infatti, è indispensabile, come vedrem meglio più avanti, alla costruzione di una vera dottrina scientifica della moralità, studiare, analizzare, confrontare, discutere, valutare i varii giudizii e gli istituti, nei quali in qualche modo si esprime il pensiero etico di un popolo; ma tutto questo lavoro deve farsi senza preconcetto metafisico o di scuola, senza un partito preso, senza lasciarsi soverchiamente trascinare o dal sentimento o tanto meno ancora, come è invece il caso dello Spencer e di molti altri suoi settatori, dalle abitudini mentali.

Molto opportunamente, mi pare, contro quegli studiosi, pur valenti, che nelle loro indagini sono affetti da quello che potrebbe chiamarsi daltonismo scientifico, così osservava poco tempo fa il dott. Ermacora (1): « chiunque si lasci soverchiamente trascinare dal sentimento e dalle abitudini mentali, sia in forza di tendenze mistiche sia in forza di una speciale adorazione per la scienza dell'oggi, scambiata per la scienza positiva in generale, si espone egualmente, anche se altamente educato nelle discipline scientifiche, ad aver paralizzata quella funzione superiore di controllo intellettuale, che è destinata a impedire conclusioni che eccedano le premesse. Quel dotto che, avendo la mente già invasa da idee mistiche, stima al di sopra del loro giusto valore gli argomenti portati a sostegno di esse, trova un naturale riscontro in quello che, assuefatto all'idea che non esistano fatti di ordine diverso da quelli dalla scienza odierna considerati, stima al di sotto del vero, e non esamina che troppo leggermente, le prove dell'esistenza di questi ».

Ed è appunto un tale difetto di metodo, che ha, come si vede, un'origine psicologica più che logica, quello che rende vane o poco significative moltissime delle osservazioni fatte dallo Spencer sulla morale dei differenti popoli; perchè non basta raccoglier sparsamente gli usi o i concetti sociali ed etici di questo o di quel popolo, ma bisogna anche indagare quando e perchè quei diversi concetti son sorti, che valore hanno l'uno rispetto all'altro, quale estensione ac-

(1) *Rivista di studi psichici*, febbraio 1897, pag. 83.

quistano nel popolo stesso, come si trasformano e si ripresentano, quale è il loro significato recondito. Per esempio, lo Spencer riporta questo fatto, che il Livingstone notò nei popoli Zambesi un senso di maraviglia all'apprendere, che gli Europei abbiano una moglie sola. Ora questo fatto deve essere rettamente interpretato: bisogna indagare, se quei popoli credano cosa immorale l'aver una moglie sola, o se piuttosto non si maraviglino del come un uomo possa tenersi soddisfatto di una moglie sola (1). Cioè bisogna sapere, se per loro è questione di moralità o piuttosto di onore o forse di bisogno fisiologico; anche noi distinguiamo bene una cosa dall'altra, la meraviglia di fronte a un atto che tutti riconoscono veramente come immorale, e la meraviglia di fronte a un'azione che si considera come anormale o inusitata o indecorosa; anzi nel primo caso ci sarebbe veramente lo sdegno, nel secondo soltanto la meraviglia. Un ufficiale dell'esercito potrà meravigliarsi, non dovrebbe sdegnarsi, se un uomo offeso si accontenti di ricorrere al tribunale e non si decida piuttosto per il duello; ma, come quell'ufficiale può chiamar vigliacco, epiteto che ha nella coscienza comune carattere e importanza veramente morale, colui che offeso non si batte, così si capisce che la donna selvaggia dell'Africa possa, secondo che narra un viaggiatore, chiamar ladro, epiteto che pure ha valor morale, il marito suo che non prenda un'altra donna. Insomma bisogna, dopo d'aver accertato il fatto, esaminarlo attentamente nel suo valor psicologico, e non lasciarsi adescare e abbagliare dalle prime apparenze e dalle superficiali analogie. E in genere, dall'esempio citato e da altri parecchi che si potrebbero trarre dalle opere morali dello Spencer, si deve conchiudere, che nelle analisi dei fatti e dei concetti etici bisogna andar molto guardinghi, distinguendo ciò che ha un vero carattere morale da tutta quella, direi così, scoria di concetti, nei quali esso è involuto.

Lo Spencer invece è tanto dominato da quella sua abitudine mentale, che non s'accorge, parmi, di un fatto chiarissimo, balzante fuori pur dalle sue indagini incomplete, ed è questo, che, per quanto varii e contraddittorii e strani

(1) Spencer. *Morale des différents peuples*, pag. 37.

possano essere i costumi dei popoli, rimane sempre in fondo il desiderio del bene o la buona volontà. Lo Spencer racconta, riportandolo da un viaggiatore, che presso i Figiani i figli credono lor dovere di seppellir vive le madri: ora in questo fatto, come è chiaro, bisogna distinguere e determinare il valor morale, che è il sentimento di *dover* onorare le madre, dal costume al quale esso è legato e nel quale esso è reso manifesto. Il fatto adunque non prova la mancanza del sentimento morale, ma piuttosto ne prova la esistenza. La ragione psicologica di quella strana consuetudine sta probabilmente nella credenza, che nell' altro mondo si riprenda la vita allo stesso punto al quale la si è lasciata qui; ma accanto a una tale irrazionale concezione rimane sempre il sentimento di rispetto verso la madre e il desiderio di farle del bene. Accanto al costume c'è la moralità, sotto la materia mutevole c'è, direbbe Kant, il valor formale persistente. Cambiate le concezione della vita, e ne risulterà un nuovo costume; rendete quella concezione più razionale, cioè più rispondente alle leggi della vita, e voi avrete un costume più conforme alle esigenze sociali e più civile.

Il vero metodo della scuola spenceriana non dovrebbe essere, dice il Guyau (1), soltanto quello di mostrare le contraddizioni in tali e tali altre idee e sentimenti morali dei popoli; essa dovrebbe scoprire un popolo, che non avesse affatto la minima idea di una moralità qualunque, e che non sapesse in nessuna maniera che cosa è bene e male, buona o cattiva volontà, ma semplicemente che cosa è l'utile e il nocivo. E sarà ben difficile scoprire un tal popolo. I viaggiatori, continua il Guyau, trovano indubbiamente alcune tribù, che non hanno nessun'idea del pudore, altre che non hanno nessun'idea del furto, ecc. Di tutti questi fatti più o meno contestabili lo Spencer fa una lista, e poi: ecco, dice, qui l'idea del pudore non esiste, là non esiste quello del furto, ecc., dunque l'idea della moralità non esiste nell'uomo. Ma questo sarebbe come dire: quest'uomo manca del braccio destro, quell'altro del braccio sinistro; dunque tutti gli uomini sono senza braccia. Per provare che l'uomo

(1) Guyau, *Morale anglaise contemp.*, pag. 389.

non è necessariamente e universalmente un essere morale bisognerebbe trovare una collezione d'uomini o almeno un uomo, che fosse completamente privo di ogni idea di bene morale. Ora, senza andare più in là, non si troverà nemmeno un uomo, che sia privo dell'idea di coraggio, e che non applauda a un atto di eroismo o di sacrifizio.

Lo Spencer adunque non porta nella dottrina morale uno spirito equamente e largamente scientifico; non analizza e non critica con imparzialità e completezza di osservazione i fatti e i concetti etici; non approfondisce lo studio, quello psicologico principalmente; trascura molti elementi dai quali potrebbe venir luce alla sua ricerca; non arriva insomma a costruire quel che pure vorrebbe, cioè una morale a basi solidamente scientifiche. E tutto questo accade perchè egli, partendo dal principio filosofico che sta a base di tutto il sistema (il che per vero sarebbe bene, dato che quel principio fosse non solo il risultato sintetico di una scrupolosa indagine, ma anche venisse nei varii campi, fisico e psicologico, variamente e giustamente interpretato), rimane, oserei dire, dominato dalla corrente filosofica del suo tempo, e interpreta e applica quel principio in senso puramente o essenzialmente materialistico e utilitario.

Invece quella medesima abitudine mentale, che lo Spencer assume dalla sua educazione e ha comune col suo tempo, possiede pure un lato buono e fecondo, ed è questo di far discendere l'indagine filosofica dalle solitarie vette pericolose della speculazione metafisica alla osservazione dei fatti particolari, anche più semplici e più oscuri; epperò lo Spencer ha il merito di aver introdotto nella dottrina della morale un nuovo indirizzo che, quando sia proseguito con larghezza, profondità e scrupolosità imparziale di ricerche, dovrà portare a splendidi risultati. Per opera dello Spencer noi ci siamo avviati per sentieri nuovi: s'è incominciato ad abbandonare l'etica dogmatica e metafisica, come veniva intesa primamente, per metter le basi di una vera *scienza dell'etica*. Questa ultima espressione infatti fu ed è continuamente ripetuta in molti trattati e inglesi e francesi e italiani e tedeschi e americani, che si propongono appunto l'opera medesima, a cui lo Spencer non può dirsi sia arrivato. Il che accadde anzitutto per le speciali sue condizioni storiche e psicologiche.

Ma in un caso e in un'opera speciale è più evidente ancora la efficacia del dominio e dell'influenza, che esercitano sul filosofo inglese il fattore etnico e le condizioni sociali del tempo suo.

Egli, come abbiam visto dalla esposizione, cava dai principii fondamentali delle sue dottrine alcune conseguenze giuridiche in senso prettamente individualistico e liberale; ma a ciò egli arriva (per quanto lo stesso Spencer possa aver affermato in contrario) non tanto forse per logica deduzione, poichè infatti a conseguenze del tutto opposte si può arrivare e si arrivò partendo dal medesimo punto, quanto per l'efficacia spirituale esercitata su di lui dallo stesso ambiente sociale industriale e liberale, nel quale egli è sorto ed educò il suo pensiero, e dal quale fu clamorosamente accolta la sua dottrina; efficacia corroborata poi dal bisogno psicologico di trovare nel proprio sistema un appoggio contro le novissime dottrine invadenti.

Della verità di questo è prova sufficiente, parmi, l'opera La Giustizia, che pubblicata nel 1891, quando l'autore aveva già compiti i settant'anni, sembra il codice dell'estremo liberalismo dottrinario e una battaglia combattuta contro le dottrine socialistiche.

Infatti lo Spencer in essa, esagerando i difetti che già si notavano in altre, da pochi fatti, osservati anche superficialmente, si affretta a salire a conclusioni tali, che possano scusare o confermare il principio individualistico, da cui infatti egli parte e da cui è guidato. Egli, per esempio, mentre per un lato ammette la più larga libertà di parola e di stampa, anche per ciò che riguarda i rapporti sessuali, affermando che « bisogna tollerare i mali in considerazione dei possibili benefizii » (1), d'altro lato autorizza l'uso della forza per restringere la libertà di opinione in in quei casi, « in cui le credenze apertamente professate sono di quelle, che direttamente tendono a diminuire la potenza della società a difendersi da altre società ostili » (2). E questi sono appunto i principii, che prevalgono ora nel governo degli stati.

(1) Spencer, *Giustizia*, (ediz. cit.) pag. 222.
(2) Spencer, *Giustizia*, (ediz. cit.) pag. 214.

Lo Spencer è tanto fermamente convinto della verità e giustezza delle dottrine liberali pure, è tanto persuaso dei beni che esse devono apportare, da non vedere o almeno da non saper calcolare al suo giusto valore tutto il grande movimento operaio da tempi moderni, così che egli chiama illusione quella degli operai, che si collegano fra loro per ottenere miglioramenti alla propria condizione economica, e condanna quindi quella legislazione, la quale si intromette nei rapporti fra capitalisti e operai (1). Come già nel campo puramente morale la visione materialistica e la relativa abitudine mentale toglievano allo Spencer di vedere tutti i fatti e tutto il fatto; così qui, nel campo etico-giuridico, l'educazione, diremo così, liberale del suo spirito, unita, s'intende, ad altri fattori, fa sì, che egli veda solo o principalmente i beni della società capitalistica, e pochi o malamente e superficialmente dei grandi mali, onde essa è tormentata e corrosa. Si potrebbero, è vero, citare le opinioni sue, dichiaratamente avverse al militarismo e alla guerra, ma lo Spencer per vero non esamina a fondo la ragione psicologica, economica, morale di questa piaga della società moderna, e non determina in che rapporto razionale stia il suo lamento coi principii sociologici e giuridici ai quali egli appoggia il suo sistema.

E finalmente, come nel campo morale, così in questo giuridico egli porta sempre una visione ostinatamente ottimistica, indottovi principalmente dalla ammirazione per la prosperità esterna della società borghese; ma quella visione impedisce veramente lo studio sereno dei fatti e li fa vedere in una luce che non è la vera, e conduce a conseguenze non buone. Poichè infatti l'ottimismo, o sia basato, come quello del Rosmini, sopra una concezione teleologica, o sia basato, come questo dello Spencer, sopra l'applicazione universale meccanica del principio di causa, finisce sempre con arrivare nella filosofia morale alla giustificazione del fatto compiuto, cioè a trovare ottima o almeno buona ogni cosa accaduta, e nella filosofia giuridica alla legittimazione del potere in atto (2). Veramente nel caso dello Spencer

(1) Spencer, *Giustizia*, (ediz. cit.) pag. 377.
(2) Cfr. Guyau, *Esquisse d'une morale*, ecc., pag. 10 e segg.

succede uno strano e molto complicato intreccio di fattori psicologici: l'educazione intellettuale e morale, la tradizion filosofica dell'etica inglese, il genio proprio del popolo, il trionfo dell'industrialismo e del liberismo nel periodo del maggior sviluppo intellettivo del nostro, son tutti elementi che concorrono a dare allo spirito di lui una piega in senso ottimistico; e d'altra parte il principio fondamentale del sistema filosofico e le conseguenze, che ne derivano nei varii campi dell'attività umana, tendono a confermare quell'indirizzo dello spirito; e questo a sua volta per l'efficacia dei primi fattori reagisce fortemente in modo tale, che appunto in senso ottimistico vengono interpretate le teorie scientifiche.

Come sempre accade nella vita dello spirito, è un circolo incessante di cause e d'effetti, nel quale è impossibile trovare il principio e il fine; sebbene sia possibile sempre determinare qual è il senso nel quale si compie il moto, cioè qual è l'aspetto, secondo cui si considera tutto quel moto, qual è il punto di vista dal quale si pone l'autore.

Ora adunque si può concludere che, per l'efficacia di diversi fattori, dei quali non può determinarsi con precisione quale sia il prevalente e in quale rapporto d'azione essi stiano fra loro, ma che certo si devono far risalire alle condizioni intellettuali e sociali del tempo, in cui lo Spencer svolse le sue dottrine, alla natura del popolo, al quale egli appartiene, alla tradizione della scuola, della quale egli è continuatore; per l'efficacia, dico, di tutti questi varii fattori, e anche naturalmente per la originaria costituzione fisiopsichica del pensatore, accadde, che egli fosse disposto a porsi da un punto di vista esclusivamente materialistico, e che avesse una tendenza prepotente a interpretare i fatti della natura, dell'uomo e della società in senso ottimistico, utilitario, individualistico.

Così noi abbiam cercato di spiegare storicamente e psicologicamente i caratteri generali della dottrina morale spenceriana, mostrando come essa abbia un valor relativo al tempo e alle condizioni nelle quali è sorta; tanto che si potrebbe dire, aver rappresentato essa la concezione del mondo e del problema morale che fu prevalente in Europa per circa mezzo secolo, dal 1840 al 1890.

Noi vedremo ora, come il valor teoretico della morale spenceriana sia, come del resto accade sempre, strettamente connesso con quei dati storici e psicologici, dai quali dipendono l'indirizzo e il carattere generale. Così la critica storica e psicologica, che abbiamo tentata, ci sembra che prepari opportunamente la via alla critica teoretica.

CAPITOLO SECONDO

Critica teoretica.

Anche in questa parte sembrami che si possa seguire il medesimo ordine, che già abbiamo adottato nella critica della morale rosminiana. Cioè incominceremo con discutere il metodo e la psicologia col quale e sulla quale è condotta la dottrina etica; passeremo quindi a esaminare in modo più particolare la dottrina stessa sotto quei medesimi aspetti e per riguardo a quei problemi, che abbiamo considerati nella dottrina morale del Rosmini.

A.

Abbiam visto che lo Spencer, pur accettando come buon fondamento il principio dell'utilità, moveva ai filosofi che lo precedettero e specialmente al Mill la critica di non sapere e di non poter costruire una dottrina scientifica, perchè essi non facevano una esatta applicazione del principio di causa, cioè perchè non sapevano o non volevano, come è il caso del Mill, determinare secondo le leggi della vita quali azioni sono necessariamente utili e quali norme si devono necessariamente seguire. « L'utilitarismo empirico, il quale fa della felicità lo scopo immediato, contrasta con l'utilitarismo razionale, che mira all'adempimento delle condizioni dalle quali la felicità dipende » (1). Non discutiamo per ora, se il piacere o la felità sia veramente il fine etico; accettiamolo anzi per ora come vero, ed esaminiamo

(1) Spencer, *Giustizia*, pag. 370.

piuttosto come lo Spencer interpreti e applichi il rapporto causale.

Intanto è chiaro, che lo Spencer parte da un punto perfettamente opposto a quello da cui partiva il Rosmini: per questo la moralità aveva per condizione la libertà umana, ed era un frutto di essa; per lo Spencer la moralità ha per condizione la esistenza di certi dati causanti, per l'azione dei quali il fine è necessariamente raggiunto. Ma di qual natura sono queste cause? Qual è la causalità di cui intende parlare, e di cui parla infatti lo Spencer? Non altra che la causalità meccanica, non altra che quella di cui ci danno esempio i fatti fisici. Egli ci parla continuamente di adattamento all'ambiente, di selezione naturale, di ereditarietà; e, per quanto non si esprima con chiarezza e decisione circa il rapporto dei fatti fisici con gli psichici, perchè ora dice che il sentimento e il pensiero non possono ridursi a fenomeni meccanici, ora invece che i fatti fisici son trasformabili in fatti mentali; pure è certo che egli elimina interamente i fattori dell'ordine mentale dal numero dei fattori primitivi e attivi della evoluzione; e arriva così, come giustamente osserva il Fouillée, alla teoria dell'uomo-automa, nella quale i fatti di coscienza e le idee non sono più che riflessi senza efficacia. La moralità dipende, dice lo Spencer, dalla natura stessa delle cose, ma intende dalla natura delle cause fisiche biologiche fisiologiche, non certo dalla natura e dallo svolgimento della psiche umana. Sopprimete il piacere e il dolore, il desiderio, l'idea, — e il meccanismo della vita si svilupperà alla stessa maniera, per effetto delle forze puramente naturali; l'animale-macchina e l'uomo-macchina funzioneranno con la stessa precisione matematica; la famiglia, la società, l'ordine che si dice morale esisteranno e si svilupperanno tuttavia per la pura azione delle cause naturali. In questa filosofia, dice argutamente il Fouillée (1), la coscienza è il paralitico e il corpo è il cieco, ma il cieco cammina come se ci vedesse chiaramente, e il paralitico, per quanto veda, non conduce punto il cieco, il quale camminerebbe benissimo anche senza di quello.

(1) Fouillée, *Evolutionnisme des idées forces* (Paris, Alcan 1890) Introduzione, pag. X.

Ma è corrispondente a realtà, è l'unica vera e l'unica scientifica questa interpretazione del rapporto causale? È veramente la moralità un effetto necessario ed equivalente di cause naturali? O non si cela anche qui un errore di psicologia, analogo a quello del sistema rosminiano, dove era fatta la moralità dipendere dall'azione intellettualistica della libertà umana?

E in vero tanto nell'un caso che nell'altro si è fuori della realtà. La legge di casualità non è altro che la forma logica, in cui si esprime il bisogno razionale di collegamento e unificazione dei fenomeni, che l'esperienza esterna e interna ci rivela; onde essa non implica in sè necessariamente il principio della persistenza e della equivalenza della forza. Questa potrà essere, come è di fatto, una interpretazione della legge di causa, imposta dalla natura dei fenomeni fisici; ma non è detto per ciò solo che essa debba estendersi tal e quale ai fenomeni psichici. Per questi anzi, come ha bene dimostrato il Wundt (1), la causalità si presenta in maniera caratteristica; poichè infatti, in questo caso, come è provato dalla evoluzione morale umana e in genere dal progresso, l'effetto avanza sempre la causa, e fa supporre quindi non una equivalenza, ma un accrescimento continuo di energia.

Si può dire adunque, che nel fondo della dottrina spenceriana, come in quella del Rosmini, sta un errore di psicologia; e quello poi si riconnette, tanto nell'un caso che nell'altro, con una visione metafisica, che per lo Spencer è il monismo meccanico materialistico. Dato il quale, e ammessa di conseguenza come universalmente buona la interpretazione meccanica della casualità, si esclude a priori lo studio di essa quale si presenta nei fatti psichici, e si varca così d'un salto, senza sentir l'efficacia del pungolo della critica, l'*hyatus* che passa tra il soggetto e il di fuori. Ma questo presupposto, che sta a base della dottrina spenceriana, è inoltre in contraddizione con gli stessi principii dell'evoluzione, perchè innegabilmente « lo stesso potere di adattamento e di assimilazione esprime non un fe-

(1) Wundt, *Ethik*, pag. 461; e *System der Philosophie*, pag. 311 e segg. (Leipzig, Engelmann, 1889).

nomeno di pura e semplice recezione passiva, ma un processo di attività produttiva e trasformativa incessante. La virtù di connaturare alla propria essenza specifica gli elementi che le provengono dal di fuori, è espressione di una *vis* attiva dell'essere» (1). E del resto quasi tutti i più autorevoli psicologi moderni e di Germania e di Francia e d'America sono d'accordo nell'ammettere per la spiegazione dei fatti psicologici lo sviluppo progressivo di un potere primordiale, di una spontaneità originaria, che da alcuni vien chiamata tendenza o appetito, da altri volontà. Perchè infatti senza il potere di tendere a un oggetto e di volerlo, e senza, io soggiungo, la capacità di riflettere su di esso, e insomma senza la coscienza non è possibile spiegare nè finalità, nè razionalità, nè moralità.

E quando poi entra in gioco la coscienza riflessa, e perciò la finalità, non solo il principio di causalità non può più avere un'interpretazione meccanica, ma si accompagnano elementi nuovi eticamente assai importanti. Certamente nessun lavoro può venir fatto senza che venga consumata una certa quantità di energia d'altra specie; ma per il moralista un altro lato della questione ha un'importanza ancor maggiore: ed è il fine a cui è diretta la nuova energia psichica sviluppatasi. Infatti, data una certa specie di moto molecolare, che cos'è che determina la sua direzione lungo un cammino piuttosto che lungo un altro? Se accendo uno zolfanello, così opportunamente osservava William Crookes in un suo recente discorso (2), io lo posso adoperare tanto per accendere una spagnoletta che per appiccar fuoco a una casa. Se mando un telegramma, potrò in esso semplicemente annunciare che arriverò tardi a pranzo, oppure potrò produrre con esso tali fluttuazioni di borsa da trarre in rovina migliaia di persone. In questi casi il lavoro fatto nell'accendere lo zolfanello o nello scrivere il telegramma si svolge evidentemente secondo la legge della causalità naturale; ma la parte o il lato di gran lunga più importante è dato dal fine propo-

(1) Petrone, *Il valore e i limiti di una psicogenesi della morale,* in *Rivista italiana di filosofia*, 1896, pag. 154.

(2) William Crookes, Discorso pronunciato il 29 gennaio 1897 alla Society for psychical research Vedi *Rivista di studii psichici*, luglio 1897.

stomi, il quale determina le parole da me usate o l'applicazione del fuoco a una materia piuttosto che a un'altra. Qui dunque agisce, e la sua azione ha importanza massima nella vita morale, un elemento nuovo, a cui non si può rigidamente applicare il principio di causalità naturale e meccanica.

Ed esso elemento è una forza: una forza che può esercitare un'influenza molto estesa e molto vasta; nè si capisce perchè non la si dovrà calcolare al giusto grado da ogni imparziale osservatore. Anche ponendoci dal punto di vista spenceriano, perchè, dopo d'aver mostrato, come fa il nostro filosofo, che la vita psichica è in rapporto di correlazione col mondo esteriore, non si dovrà riconoscere in essa parimenti la forza di modificare, di dominare anzi e di guidare perfino il fatto esterno? Già il Fouillée ha mostrato diffusamente nella Psicologia e meglio forse nell'Evoluzionismo delle idee-forze, che gli stati di coscienza sono mezzi efficacissimi, e anzi in certi casi gli unici mezzi per controbilanciare ed equilibrare le forze ambienti; che essi agiscono come eccitanti generali dell'attività; che modificano l'intensità dei sentimenti e degli impulsi (come è provato dal fatto dell'amore, il quale raddoppia d'intensità per la coscienza di sè); che servono a fissare e quasi a capitalizzare il lavoro già fatto dallo spirito, rendendo così possibile la comparazione e perciò la classificazione e la formazione delle idee generali; che sopratutto hanno un poter grande di reazione, per il quale si posson dominare i fatti esterni e meglio ancora gli interni, guidandoli e dirigendoli a una mèta prefisse per il cammino più breve, meno dispendioso, più sicuro. L'idea ha in sè un'impulsività propria, per la quale essa produce un moto cerebrale e tende a esprimersi nei nostri membri, nei nostri moti esteriori, nella nostra condotta. Onde l'ideale morale, l'ideale di un'attività del tutto indipendente dal piacere, del tutto razionale, e in questo senso del tutto libera, ha in sè una potenza spontanea di attuazione: l'idea della moralità è la moralità stessa incominciata.

Se dunque vogliamo avere una conoscenza, per quanto è possibile, completa e vera del reale, non dobbiamo limitarci a quel che nella natura vi è di più incompleto e di più ru-

dimentale, a ciò che volgarmente si chiama la materia bruta, in luogo di considerar quello che c'è di più completo in esistenza, cioè la vita cosciente, l'attività finalistica.

Un esempio molto evidente della unilaterale e inesatta applicazione del principio di causa si vede nella interpretazione che lo Spencer ci porge della lotta per la vita e dell'eredità, alle quali egli attribuisce la formazione delle intuizioni morali. Molti fatti che si spiegherebbero facilmente e bene, partendo da un altro punto di vista, lo Spencer non sa e non vuole spiegare che per mezzo della selezione naturale e dell'eredità, la quale è l'unico varco che gli venga presentato dalla sua filosofia. Onde egli parla di funzioni morali che diventano poi qualità ereditarie, di intuizioni morali formatesi per adattamento alle condizioni d'esistenza e trasmesse per eredità, e infine di moralità organica soggetta alle medesime leggi di formazione e di trasmissione.

Ma, quanto alla lotta per la vita e alla selezione naturale, noi potremo osservare col Wundt (1) che, se ha valore, come pur dovrebbe, l'analogia con la vita animale, a cui sempre ricorre lo Spencer, vi è poca probabilità che abbiano a vincere appunto i generosi e i disinteressati, dalla cui sopravvivenza dovrebbero per eredità formarsi gli istinti morali. È vero che lo Spencer può rispondere, che, se nella società prevalessero gli istinti egoistici, essa non potrebbe sussistere; ma deve anche notarsi che, quanto è facile capire la sopravvivenza dei più forti perchè essi sono i vincitori, altrettanto è difficile comprendere la sopravvivenza degli individui forniti di istinti altruistici e morali, dal momento che gli egoisti hanno per sè maggiori probabilità di successo. Onde, per spiegare la sopravvivenza degli individui più morali, dovrebbe pensarsi un accordo primitivo, per il quale i più violenti e soperchiatori sarebbero diminuiti di numero e andranno a poco a poco diminuendo: bisogna dunque ricorrere ancora al contratto sociale. Quanto poi all'eredità psico-fisiologica, osserveremo pure col Wundt che, se può capirsi come nel corso dell'evoluzione siansi

(1) Cfr. Wundt, *Ethik* (Stuttgart, Enke 1892) pag. 421 e segg.

formati nel sistema nervoso certi legami di nervi per cui si sono ereditate le disposizioni ai moti riflessi e automatici conformi allo scopo, rimane poi sempre un mistero, come mai da queste disposizioni del sistema nervoso debbano sorgere intuizioni morali. Quei medesimi fisiologi e psicologi, dice il Wundt, che accettano la ipotesi fantastica che le cellule nervose del cervello siano permanenti ripostigli (*Träger*) di rappresentazioni, non si son potuti finora decidere ad allargare l'ipotesi fino al punto, da ammettere un trapasso delle cellule insieme alle rappresentazioni dai progenitori nei discendenti. Se non si può parlare di semplici sensazioni o di intuizioni spaziali innate, come può parlarsi di intuizioni morali innate, le quali presuppongono una quantità di rappresentazioni empiriche sviluppate riferentisi all'individuo agente, al suo prossimo è alle sue relazioni col mondo esterno? Ma se anche si conceda, che tutte queste rappresentazioni siano date come bell'e pronte, in qual maniera deve poi essere pensato il destarsi degli istinti morali al sorgere empirico di quelle rappresentazioni? Come mai le disposizioni nervose ereditate possono arrivare al punto da render probabile il sorgere dei sentimenti di compassione, di carità, di sacrifizio alla vista di un vicino che soffre o che cade in pericolo? In realtà, dice il Wundt, la vera neurologia sta a codeste spiegazioni, come la vera astronomia e geografia sta ai viaggi di un Jules Verne. In confronto con questa nuovissima forma della dottrina delle — *ideae innatae* —, si può dire, che alla vecchia concezione, la quale considerava i principii capitali della morale, della metafisica e della logica come un dono divino che vien dato a ogni cittadino del mondo, quando esso entra nell'essere, spettava almeno il privilegio della semplicità.

Ma, anche se si potesse fisiologicamente spiegare la ereditarietà delle intuizioni morali, ricompare sempre il problema sotto l'aspetto psicologico; perchè, come lo Zuccante sulle orme del Ribot e del Bain ampiamente dimostra (1), dovrebbero concorrere a costituire l'eredità psicologica pa-

(1) Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pag. 111 e segg. (Lonigo 1896). Cfr. pure Guyau, *Morale a. c.* pag. 327 nota.

recchie condizioni, come la frequente ripetizione delle azioni, la semplicità della loro composizione, un interesse vivo che le accompagni, tutte condizioni che non si verificano affatto nel caso delle azioni morali. Queste infatti nè sono frequenti, come possono essere le relazioni col tempo e lo spazio, che perciò si capisce che possan dar luogo a intuizioni ereditarie; nè sono semplici, perchè si riconnettono con circostanze molteplici individuali e sociali, immensamente variabili; nè sono accompagnate da interesse, perchè anzi si richiede sforzo e dolore per vincere le nostre tendenze egoistiche.

Ma lasciando anche da parte tutto questo, lasciando da parte anche il fatto dell'educazione, la quale esercita una influenza grande e puramente spirituale, si può sempre domandare: e perchè non si dovrà ammettere nella formazione della moralità quello che pure è di esperienza più facile, più pronta, più immediata, più comune, cioè l'efficacia del fattor personale, del nostro Io, cioè insomma della coscienza e della finalità? Non fa bisogno insistere a lungo sull'importanza che ha nella vita morale e sociale il fattor personale appunto, e sulla necessità, in cui si trova la stessa dottrina spenceriana, di tenerne un gran conto per poter in qualche modo giustificare quell'accentuato individualismo a cui essa arriva, come ad ultima conclusione.

E poi, data anche come buona sotto l'aspetto fisiologico e sotto l'aspetto psicologico la teoria spenceriana, e data quindi come unicamente efficace nella formazione della moralità la trasmissione ereditaria, si deve notare che questa, per il continuo rinnovarsi e complicarsi dei rapporti sociali, non potrebbe assicurarci della normalità del funzionamento dell'organismo etico; e le disposizioni morali, trasmesse dagli avi ai nipoti, non potrebbero in nuovi ambienti aver affatto valore, se non intervenisse il pensiero, e cioè la coscienza appunto, a modificare, correggere, guidare quelle disposizioni ereditate, in corrispondenza con le nuove finalità.

Del resto è doveroso notare questo fatto, che l'efficacia del fattor personale, e più largamente della coscienza, è riconosciuta, sebbene implicitamente, dallo stesso Spencer, quando dimostra che il compimento della moralità, cioè

secondo il suo punto di vista l'azione completa e perfetta delle cause naturali, accadrà in uno stato futuro della vita umana, nel quale si sarà attuato, appunto sempre per la efficacia delle cause naturali, un pieno adattamento dell'organismo fisio-psichico alle condizioni della vita. Egli, così dicendo, viene a riconoscere che dunque ora, nelle condizioni attuali della società e della vita, qualche altro elemento o fattore deturba o modifica l'azione della causalità naturale o si complica con essa; qualche elemento o fattore, che è sottinteso necessariamente nella dottrina spenceriana, e che pur lo Spencer non vuol riconoscere. Se gli organismi non adattati all'ambiente per la selezione naturale scompaiono, come mai vivono invece in una medesima società esseri morali, cioè più o men bene adattati alla vita in comune, ed esseri immorali? Come si può conciliare il non adattamento con la esistenza reale, quando, s'intende, sia data come buona l'applicazione della selezion naturale ai fatti morali?

D'altra parte si può ancora osservare allo Spencer: come potete parlare di *completo* adattamento senza implicare un concetto finalistico che contraddice con la concezione meccanica del mondo? Per il fatto solo che esistono e prosperano l'organismo fisio-psichico umano e l'organismo sociale, può dirsi che l'adattamento c'è; e tanto vale allora l'adattamento di uno Zulù quanto quello di un Europeo, tanto quello di un briccone astuto e fortunato quanto quello di un galantuomo che vive onestamente del proprio lavoro; tanto quello di un clan o di una tribù di antropofagi quanto quello di una poli greca o di una nazione moderna. Che se invece si vuol parlare di un adattamento *completo*, si viene a riconoscere che agiscono contro o allato alle cause meccaniche forze nuove e diverse che ne impediscono il corso (1).

È poi strano che, data la concezione del monismo meccanico, si venga ad ammettere solo per l'organismo umano e sociale un futuro adattamento completo e non lo si am-

(1) Di qui si vede che il darwinismo, e quindi la dottrina dello Spencer, non possono far senza di una certa finalità implicita: il fine però non è mai, e nemmeno nella società e nell'uomo, principio determinante, ma fenomeno risultante da una combinazione di avvenimenti.

metta pur anche per altri organismi, come può essere per esempio il sistema solare; che quindi si parli di una morale assoluta e non parimenti di una astronomia assoluta, di una fisica assoluta e via dicendo. Veramente lo Spencer dice che la morale assoluta sta alla morale come è intesa d'ordinario, cioè alla morale relativa, come la fisiologia sta alla patologia. Ma qui, parmi, si cela un errore: per quanto l'oggetto proprio della fisiologia sia un fatto raro, poichè qualche alterazione più o meno profonda si trova sempre nell'organismo, pure esso è sempre un fatto, e l'adattamento di tutte le parti ai bisogni e alle condizioni della vita, riscontrato e verificato dalla fisiologia, non è e non può dirsi completo, se non in quanto esso coesiste con la conservazione dell'organismo; invece la morale assoluta dello Spencer ha per oggetto quello che non esiste nella esperienza, che non è ancora fatto, e perciò l'adattamento, di cui in essa si parla, non può dirsi completo per la ragione semplicissima che esso non esiste. Il concetto della completezza, come dissi già, implica un elemento finalistico, che viene escluso dalla concezione meccanica; e in questa la parola — adattamento — non può aver altro valore che quello della constatazione di un fatto, non dell'approssimazione a un fine. Di qui deriva un'altra differenza notevole, ed è che, laddove la patologia studia quello che è anormale, l'etica relativa, che dovrebbe essere a quella corrispondente, non riconosce altri fatti che quelli della vita normale; e viceversa, laddove la fisiologia ha per oggetto lo sviluppo normale della vita organica, la morale assoluta, che dovrebbe a quella corrispondere, non riconosce altro che le azioni e i rapporti e la costituzione di una vita e di una società, che non si posson certo dire anormali, ma che ad ogni modo non sono normali. A meno che si vogliano ammettere come fatti normali e naturali la virtù assoluta e la felicità assoluta; nel qual caso però si affermano cose contrarie all'esperienza comune e si dà corpo e realtà a delle pure astrazioni.

Ma lo Spencer confronta pure la morale assoluta con la meccanica razionale; invece il caso è, dati i principii stessi spenceriani, precisamente l'opposto. Infatti la meccanica razionale, che prescinde dai casi concreti, i quali presen-

lano tutte le complicazioni dell'attrito, della plasticità, della resistenza, del volume, delle dimensioni e così via, non presume di parlare di completo adattamento alle condizioni d'esistenza, appunto perchè nell'oggetto de' suoi studii queste non si presentano, appunto perchè da esse si è fatta astrazione; invece la morale assoluta dello Spencer accoppia termini contradditorii, l'idealità e l'adattamento. Questo non può trovarsi che nella realtà effettuata, e dove compare un tipo ideale, compare un' astrazione dalle condizioni di esistenza.

Se ciononostante si persiste a parlare di morale assoluta e insieme di un non completo adattamento nelle condizioni presenti, si viene per l'appunto a riconoscere quel che si vuol escludere, cioè la capacità nell'uomo e nella società non pure di concepire un ideale di vita morale, ma anche di avvicinarsi ad esso, di attuarlo continuamente. Il completo adattamento sarebbe quindi come un' anticipazione ideale della esperienza, non già il prodotto necessario delle pure cause meccaniche; e la forza per cui ad esso tende l'uomo e la società sarebbe precisamente quella di cui non si vuol parlare, cioè la forza stessa di concepire quell'ideale.

Ma il difetto essenziale della dottrina spenceriana, che siamo andati fin qui mettendo in rilievo, si palesa pure in un'altra contraddizione. Lo Spencer parla di spesso, specialmente nella Giustizia, di trionfo dei peggiori il quale accadrebbe nella società presente. Ma per vero là dove vigono soltanto cause meccaniche, non esistono nè peggiori nè migliori, semplicemente individui più o meno adatti. Il concetto di meglio e di peggio è un concetto teleologico, che anche qui ricompare in contraddizione col principio meccanicista; o al più, se vuol parlarsi figuratamente di trionfo, deve parlarsi di ottimi, intendendo così i più adatti. A me sembrano sotto questo rispetto più logici dello Spencer i materialisti della storia, i quali, per quanto pecchino sotto altri rispetti, pure fanno una più rigida applicazione del principio di causalità naturale. Tra i marxisti e gli spenceriani infatti ci sono alcuni punti di contatto e altri di profonda differenza: sono affini nel fatto che riconoscono e gli uni e gli altri solo l'azione delle cause meccaniche;

diversi nel fatto che, applicando i principii con più coerenza logica, i marxisti parlano di più adatti, non di migliori o di peggiori (1). Tanto gli uni che gli altri poi sono in intima contraddizione, per il fatto che gli uni, gli spenceriani, parlano di peggiori, cioè includono, come diceva, un concetto finalistico; e gli altri, i marxisti, condannano la società presente in nome della giustizia, cioè di un ordine ideale. E perciò tanto gli uni che gli altri vengono implicitamente ad ammettere l'importanza dell'elemento finalistico, e quindi del fattore ideale nella formazione della moralità.

Per quanto lo Spencer si sforzi di cacciarlo, pur esso ritorna d'ogni parte, e la prova ne è l'accanimento stesso onde lo Spencer sostiene l'individualismo e la dottrina liberale. — Gli è che l'elemento finalistico, cioè la capacità di pensare un oggetto come fine della nostra attività, e quindi in ultima analisi la coscienza, è una forza potente così da sconvolgere, alterare, modificare, correggere, guidare su nuove vie le azioni delle pure cause meccaniche; e il non vedere o non riconoscere questo è gravissimo e fondamentale errore di psicologia e di metodo.

Il difetto adunque che sta alla base della dottrina spenceriana, quale ci è rivelato dall'analisi psicologica e logica, è in un certo senso analogo e in un certo altro inverso a quello della dottrina rosminiana. È analogo nel senso che, come il Rosmini, lo Spencer non abbraccia il fatto psichico nella sua complessità e interezza e quindi nella sua verità; è inverso nel senso che, laddove il Rosmini isola l'idea e ne fa dipendenti il sentimento e la volontà, lo Spencer aggruppa pensiero e sentimento e volontà in un fascio solo, al quale nega qualunque efficacia attiva, attribuendola invece tutta alle cause esterne e meccaniche. O in altre parole: come il Rosmini poneva al centro di tutto il suo sistema di dottrina la ideologia, così lo Spencer pone al centro del proprio la biologia. Tanto nello studio dell'uomo quanto in quello della società prevale e domina nella mente dello Spencer il concetto di organismo, prodotto necessario di azioni e reazioni puramente meccaniche; come

(1) Cfr. Ferri, *Socialismo e scienza positiva;* Roma 1894; pag. 49 e segg.

qualunque altro, anche l'organismo psichico e il sociale sono fenomeni della evoluzione della vita, sono forme sotto le quali si presenta il processo evolutivo per l'azione meccanica, continua e variamente combinata, delle forze; ma essi, per quanto abbiano per nota caratteristica ed essenziale la coscienza, non significano per sè stessi nulla, non aggiungon nulla, non promuovon nulla nel corso stesso della evoluzione. Può dirsi quindi, senza tema di esagerazione, che lo Spencer cade in una nuova metafisica, dando corpo e vita a pure astrazioni: non ammette o non riconosce o almeno non valuta adeguatamente il fatto umano e sociale nella sua complessità e interezza; egli ne riconosce e ne valuta il puro valore biologico, non il valore storico e psicologico; egli, come dice molto bene il Vanni, ha sempre di mira l'uomo quale è dato dalla biologia, ma non esiste per lui l'uomo della storia, e, aggiungerò io, della psicologia, vale a dire l'uomo vero.

Lo studio psicologico e lo studio storico-sociologico, condotti con imparzialità di vedute e con indipendenza di criterii son quelli destinati a rinnovare il concetto dell'uomo e della società; essi, staccandosi da qualunque presupposto dogmatico e dalla tutela di qualunque altra disciplina, son destinati a un nuovo magnifico sviluppo, fecondo di risultati. Nate da poco tempo, la psicologia scientifica e la sociologia son rimaste fino a ieri sotto l'impero della biologia, e non erano in fondo altro che applicazioni di questa; — ma, acquistando indipendenza e libertà d'azione, ci daranno la nozione più completa e più vera dei fatti.

Così del resto è accaduto sempre nel processo storico delle scienze: nel grembo stesso e dal grembo stesso della teologia son sorte e si son sviluppate le discipline minori, come l'astronomia, le quali poi si son staccate dalla madre battendo ciascuna una propria strada; così dal seno della cosmologia son nate le scienze fisiche e naturali, che si differenziarono poi e vissero alfine, come vivono, in una relativa indipendenza; e ora dal seno della biologia devon sorgere o, meglio, disvilupparsi le scienze nuove psicologiche e sociali.

Così adunque, concludendo, noi diremo, che a base di tutta la dottrina morale dello Spencer sta un errore di

psicologia, cioè un esame insufficiente dei fatti interni e della loro natura: il qual errore poi, come osservai in principio si riconnette con un sistema metafisico, cioè, in questo caso, con la visione meccanica materialistica dell'universo.

Ma passiamo ormai a esaminare la dottrina dello Spencer più minutamente sotto quei medesimi aspetti e per riguardo a quelle questioni, che abbiam già studiate nella dottrina morale di A. Rosmini. Cioè noi esamineremo più partitamente il concetto che lo Spencer pone del bene, quello che egli svolge intorno alla obbligazione, il concetto della sanzione, e finalmente come nella sua dottrina si presentano i rapporti fra individuo e società.

B.

1. — Lo Spencer afferma, come abbiam visto, che fine della vita, cioè bene morale, è il piacere; ma, siccome questo, a quanto insegna la biologia, è consentaneo al mantenimento e allo sviluppo della vita, così può dirsi, che fine morale è la conservazione della vita stessa nell'individuo e nella specie.

Anzitutto, si può scientificamente sostenere e dimostrare la prima parte della proposizione, cioè che il bene sia, come dice lo Spencer, universalmente il piacevole? Qual è la condizione di fatto rivelataci dalla osservazione? Ci rivela essa veramente che l'uomo, anche senza badare per ora al valore morale del fatto, desidera unicamente ed assolutamente il piacere? Se diamo ascolto alle ipotesi e alle ingegnose costruzioni e ricostruzioni degli utilitarii associazionisti noi corriamo rischio di non vedere più il fatto nella sua realtà e integrità; cioè essi finiranno con farci credere che, se anche l'uomo attualmente in molti casi non desidera più il piacere ma la virtù, questo è effetto di associazione e di eredità, per cui si è scambiato il mezzo col fine, e questo ha perduto di valore, comunicandolo interamente a quello. Ora, per quanto una simile spiegazione alletti sulle prime, essa tuttavia rimane più che altro una ipotesi, e non toglie nulla ad ogni modo al fatto attuale e presente, nel quale noi vediamo non essere sempre il piacere l'oggetto del desiderio.

Se infatti esso fosse sempre e veramente lo scopo della nostra attività, le cose che ci conducono ad esso dovrebbero aver valore di mezzo e cioè per se stesse nessun valore; ma chi può sostenere, dice il Paulsen (1), che per esempio andando a un concerto musicale il piacere sia scopo e la musica mezzo? Che una madre prestando le cure al proprio bimbo ponga il proprio piacere come scopo e il bimbo come mezzo? Nemmeno si può dire che il piacere sia non lo scopo presente alla coscienza, ma lo scopo nascosto, perchè realmente il piacere in molti casi non si raggiunge, quando invece si raggiunge bene lo scopo manifesto; l'avaro, per esempio, aumenta le ricchezze ma non raggiunge il piacere. E nemmeno si può sostenere che, l'impulso ad agire venendo dal dolore, scopo della vita sia la liberazione da questo, poichè veramente l'impulso ad agire è privo di dolore, e il dolore invece sopraggiunge se l'impulso non è soddisfatto: il contadino non aspetta di aver fame per mettersi a coltivare i campi.

Ma lo Spencer, per confermare l'opinion sua, cerca di mostrare, come in qualunque concezione del bene si annida sempre il principio eudemonistico. Ora è chiaro che, quando egli parla di perfezione o di virtù, come di condotta buona in quanto produce necessariamente felicità, scambia, come osserva lo Zuccante. la causa con l'effetto, la virtù che produce, con la felicità che è prodotta; perchè infatti non già il pregio della virtù deriva ad essa dalla felicità prodotta, ma bensì la felicità è veramente tale solo in quanto è prodotta dalla virtù. Così pure, quando lo Spencer vuol dimostrare, che le pretese intuizioni morali non hanno nessun altro fondamento che il piacere, dice cosa inesatta, perchè se, per esempio, il Figiano, come racconta lo Spencer stesso, stima onorevole l'assassinio, e l'Europeo no, questo non può dipendere esclusivamente da esperienze di piacere, perchè il medesimo fatto, l'assassinio, è riprovato dai popoli civili tanto quando porta dolore come quando portasse qualche conseguenza piacevole; e possiamo ragionevolmente credere, che dai Figiani sia approvato tanto nel

(1) F. Paulsen, *System der Ethik*, pag. 191.

(2) Zuccante, *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer*, in *Rivista italiana di filosofia*, 1897. pag. 75 e segg.

caso che l'ucciso sia persona utile alla società, quanto nel caso che l'omicida sia perseguitato dai parenti dell'ucciso smaniosi di vendetta. Il giudizio morale dell'atto è certamente sempre in rapporto con l'esperienza, ma non può dirsi che questa soltanto ne costituisca il valore. Lo Spencer dice anche, che l'aborrire dalla menzogna non si può giustificare che mostrando, come la prosperità sociale derivi dalla piena reciproca fiducia fra gli uomini, laddove dalla mancanza di fiducia derivano disorganizzazione e miseria; ma questo non è affatto vero, perchè l'uomo diventa rosso per la menzogna, il che non può essere effetto della percezione di una probabile mancanza di solidarietà sociale, che di spesso non esiste; e nemmeno può dipendere da una percezione degli avi trasmessa per eredità e fatta incosciente, perchè allora non si capirebbe più la persistenza del rossore, il quale, nel caso di trasmissione ereditaria di modificazioni nervose, parmi che avrebbe dovuto scomparire, come scompare sempre in colui nel quale la menzogna è diventata abituale.

Il bene adunque non sta e non può stare nel piacere, perchè questo di fatto non è vero che sia rappresentato come l'oggetto della nostra attività: piuttosto esso è la forma sotto la quale si manifesta alla coscienza che l'essere ha raggiunto ciò che vuole, come il dolore è la forma sotto cui ci si presenta il non appagamento. Il sentimento, come dice il Wundt, è la forma di reazione della apercezione sul contenuto rappresentativo della coscienza. Del resto lo Spencer stesso. quando afferma, che il piacere è la forma della intuizione morale, come lo spazio è la forma della intuizione intellettiva, viene implicitamente ad affermare che il piacere, in quanto è forma, non è per se stesso oggetto dell'attività, come lo spazio, in quanto è forma, non è per se stesso oggetto della cognizione. La psicologia moderna e scientifica dal Wundt all'Höffding, al Sully, al Fouillée è concorde nell'affermare la indissolubile unità delle funzioni psichiche, nel riconoscere quindi che piacere e dolore non si presentano come esperienze isolate, ma in intima connessione con elementi rappresentativi; come può adunque astrarsi il piacere, e affermare che esso per sè solo è desiderato?

Veramente compagno e anzi anteriore a ogni rappresentazione di piacere vi è l'impulso e il desiderio stesso della vita o, se si vuole usar la parola, la volontà. Ciò che è primitivo per la scienza è l'attività e la vita, non il piacere che sotto tutti i rapporti è il derivato. Onde può darsi che, non tanto un massimo di sentimenti piacevoli e un minimo di sentimenti dolorosi sia lo scopo per il quale si muove la volontà umana, quanto piuttosto lo sviluppo di tutti gli impulsi giacenti nella propria natura. L'uomo vuole certamente mangiare e bere, riposare e dormire, ma anche amare e odiare, lavorare e giocare, affannarsi e lottare, e tutto questo senza punto preoccuparsi, se lo sviluppo di tali moti sia accompagnato da sentimenti piacevoli o dolorosi (1). L'uomo vuole la vita nella complessità varia de' suoi fenomeni psichici, vuole attuare in sè stati di coscienza sempre più comprensivi e più intensi: il che può essere accompagnato da toni piacevoli e anche da toni dolorosi di sentimento.

Onde si capisce che non può porsi per la vita umana la questione sì a lungo dibattuta, cioè se il piacere sia correlativo di un aumento di vitalità e il dolore il correlativo di una diminuzione. Un simile problema non può aver valore che nel campo puramente fisiologico e biologico, dove è innegabile che ogni accrescimento di vitalità corrisponde a piacere; ma quando si entra nel campo psicologico, quando compare la coscienza, il piacere e il dolore sono elementi costitutivi del fatto psichico, e perciò a questo, inteso nella sua complessità e interezza, deve rivolgersi l'attenzione e lo studio, e non a uno dei suoi elementi soltanto, al sentimento, il quale può assumere e assume di fatto aspetti diversi a seconda del rapporto che esso ha con gli altri elementi.

In un uomo civile, per esempio, di spesso l'azione è accompagnata da dolore fisico, ma anche da piacere spirituale, cioè da emozione piacevole o scientifica o sociale o religiosa; e non c'è nessuna ragione di dover calcolare piuttosto il piacere spirituale che il dolore corporeo. Il

(1) Cfr. Paulsen, op. cit. pag. 206; Fouillée, *Critique des syst. de morale contemp.*, pag. 29.

tono del sentimento, come dissi, varia a seconda del contenuto rappresentativo, o meglio a seconda dei rapporti che esso ha con gli altri elementi psichici. Onde, per determinare il valore del sentimento e del piacere nella vita, non si deve considerarlo da sè o in rapporto, come fa lo Spencer e come fanno in genere tutti i fisiologisti e materialisti, unicamente con le condizioni dell'organismo; il piacere e il dolore nell'uomo sono fatti di coscienza, e come tali devono essere studiati, cioè in rapporto con gli altri elementi costitutivi del fatto psichico.

Non voglio con questo negare la possibilità di uno studio dei sentimenti, astraendoli dagli altri elementi, perchè allora si negherebbe la possibilità di qualunque scienza, la quale invece è sempre basata sopra astrazioni: la fisiologia, per esempio, astrae dagli altri fatti organici quelli di funzione, e li studia separatamente. Voglio dire tuttavia che, pur astraendo per esigenza logica e dottrinale, non dobbiamo perdere di vista la natura complessa del fatto, e quindi attribuire all'elemento studiato proprietà e note speciali, come se queste fossero dipendenti da lui stesso e non invece dai rapporti che esso ha con gli altri elementi, che entrano a costituire il fatto.

In tutti questi problemi sulla natura del piacere e sul rapporto che esso ha con la vita, il vizio primo è sempre stato quello, così almeno mi pare, di non aver chiaramente determinato il campo e l'oggetto della ricerca, di aver quindi confusi i fatti biologici e i fisiologici con i puramente psichici. I positivisti inglesi, come lo Spencer, il Maudsley e in parte anche lo Stephen, e i positivisti francesi, come il Richet, e alcuni italiani, sono stati fino a oggi, così mi pare, i principali colpevoli di tali confusioni, per le quali risorge quella nuova forma di materialismo che si dice psicofisico.

Ma per opera del Wundt e di altri molti scienziati, che in Europa e in America proseguono le indagini psicologiche con molta indipendenza di spirito, con grande esattezza di metodo e acume di osservazione, si son venuti a poco a poco definendo chiaramente l'oggetto e i limiti della psicologia, epperò i suoi rapporti con le altre scienze, specie con la psicologia e la biologia, dalle quali la prima deve attingere

indubbiamente dati e notizie, ma con le quali non deve punto confondere la sua provincia (1). Distinguere significa progredire nello studio dei fatti; e invece, quando la mente umana non vede chiaro nelle cose e non trova le spiegazioni vere sostituisce all'analisi e all'osservazione la costruzione fantastica; allo stesso modo che questa per suo lato impedisce che la mente si faccia un'idea chiara, distinta e vera della realtà. Causa adunque sotto un certo rispetto e conseguenza sotto un altro delle confusioni lamentate è un principio metafisico, che può essere tanto lo spiritualistico che il materialistico; liberarsi da esso vuol dire separare lo studio del fatto psicologico da ogni altro, ed erigere la psicologia al grado di vera scienza su basi e con metodo sperimentali.

Ma torniamo alla critica del principio spenceriano.

Può darci il piacere, almeno in modo indiretto, il criterio del bene?

Veramente su questo punto lo Spencer, come abbiamo visto, si stacca parecchio dalla scuola utilitaria, perchè egli viene a dimostrare, che il bene morale non consiste propriamente nel piacere, ma piuttosto in quelle azioni, le quali, in forza delle leggi della vita e delle condizioni d'esistenza, portano, come necessaria conseguenza, il benessere o equilibrio individuale unito al benessere o equilibrio sociale, cioè insomma l'equilibrio universale. Esse azioni servono così a conservare e promuovere la vita; onde si conclude che la conservazione della vita diventa in ultimo il vero bene. Lo Spencer, come si vede, non parla di qualità di piaceri, come faceva lo Stuart Mill, il quale mirava per quella via a stabilire la superiorità dei piaceri spirituali, e quindi a trasformare per via di associazione la ricerca del piacere in amore della virtù. Lo Spencer riconosce che questa via non conduce a serii risultati, e, ponendosi da un altro punto di vista non tanto intellettualista, come era nel Mill, quanto essenzialmente meccanico, trasforma la moralità in conservazione della vita e la legge etica in una derivazione e applicazione della legge biologica. Ma si può

(1) Cfr. G. Villa, *Sulle teorie psicologiche di W. Wundt*. Nota letta al Regio Istituto Lombardo di scienze e lettere. Milano, 1896.

veramente dimostrare, che la conservazione della vita è per l'uomo fonte di piacere, che in altre parole nello sviluppo dell'esistenza le maggiori probabilità sono per il piacere? Che insomma la visione ottimistica dell'avvenire è nel vero?

Abbiam già visto, come non abbia un sicuro fondamento psicologico l'affermazione che l'attività umana ha per fine il piacere; pure accettiamola per il momento; come potrà allora dimostrarsi che nella vita le maggiori probabilità sono per il piacere anzichè per il dolore?

Se anche tutta la storia del passato, interrogata attentamente, ci desse una risposta affermativa, cosa di cui si può dubitar molto, per il fatto semplicissimo e notissimo che la storia dell'umanità, cioè quindi la conservazione e il progresso, si è compiuta più per le rivoluzioni e per il dolore che non nei periodi di relativo benessere sociale; — se anche, dico, la storia dell'umanità ci desse una risposta affermativa, noi non abbiamo ancora un argomento sufficiente per concludere che la conservazione della vita è piacevole. Il sentimento infatti ha questo carattere essenziale, di essere intimamente legato col nostro stesso Io, di darci quindi la valutazione delle cose non per rispetto al loro valore intrinseco, ma per rispetto alla nostra individualità, a costituir la quale entrano molti varii elementi psichici e in variissima guisa, onde quello non può erigersi a criterio costante per giudicare della vita. Dalla natura delle cose non può discendere, come vuol sostenere lo Spencer, che le azioni che conservano la vita producono necessariamente piacere e le altre producono dolore, se non quando si consideri l'aspetto puramente biologico delle cose e del fatto, non il suo aspetto psicologico: è certo, che una ferita di arma da fuoco produce necessariamente dolore, ma questo, che è un fatto importantissimo sotto l'aspetto biologico, diventa di nessun valore sotto l'aspetto psicologico. se quella sensazione sia accompagnata da un complesso di rappresentazioni di valore religioso o sociale o morale, come possono esser quelle che si riconnettono ai concetti di Dio, della famiglia, della patria. Si dirà forse: ma in questo caso, come in molti altri simili si preferisce un piacere a un altro che è considerato o minore o peggiore. Or questo

non è ammissibile o non ha valore, perchè intanto l'uomo incontra il dolore, lo strazio, la morte, e il dolore lo strazio la morte potranno essere oggetto di una riflessione speciale, ma non cessano di rimanere fatti certi e gravissimi, e proprio allora quando si proclama in faccia a chi soffre e muore che il bene sta nel piacere e nella vita.

Piacere e dolore nella vita umana, lo abbiamo già detto, non hanno valore che per il gruppo di rappresentazioni colle quali sono connesse; onde non può stabilirsi in modo assoluto una correlazione fra la conservazione della vita e il piacere.

La organizzazione sociale che lo Spencer pronostica per l'età ventura, e nella quale saranno assicurate le condizioni migliori per la conservazione della vita, produrrà pure, dice lui, necessariamente il benessere generale. Ma è verosimile questo? Forse che, per il fatto che allora si saranno organizzati più solidamente i rapporti sociali perchè si saranno distribuite più largamente le ricchezze e resi più rapidi più sicuri più frequenti più fecondi gli scambi di prodotti e di idee, e per altre ragioni simili, si sarà veramente realizzata la felicità generale nella quale ognuno troverà la propria?

Bisogna anzi a questo proposito tener ben separati gli istinti sociali dai sentimenti altruistici e morali: di quelli possiamo anche ammettere, che si vadano sempre meglio organizzando man mano che l'evoluzione procede, ma il loro sviluppo non implica per sè solo lo sviluppo dei sentimenti altruistici. Infatti una amichevole e durevole cooperazione può esistere anche senza spiccato amor del prossimo. La vita economica della società moderna, per il fatto che la vediamo meglio organizzata, possiamo dire che sia anche più ricca di sentimenti altruistici di quel che fosse, per esempio, una comunità tedesca di duemila anni fa? Anzi può dirsi col Paulsen (1), che quanto più complicata è la cooperazione tanto più numerosi sono i casi, nei quali sorge possibilità di dissidio e di inimicizia. Organizzazione e solidarietà non significano per sè sole carità e felicità. Solidali sono anche i piattelli di una bilancia, ma l'uno

(1) Paulsen, *op. cit.*, pag. 296 e seg.

scende quando l'altro sale (1). Ma ancora si noti: molti mali, molti dolori, molte colpe una volta, quando la organizzazione sociale era più debole e meno vasta, rimanevano quasi isolati e certo non potevano estender molto la loro azione perniciosa e deleteria. Chi non sa il rapido e spaventoso crescere dei suicidii, constatato dalle statistiche? Chi non sa il dilagare della corruzione, alla quale naturalmente vanno compagni e seguono dolori di ogni specie?

Gli istinti sociali possono unir uomini corrotti ed egoisti come uomini buoni e generosi: l'istinto sociale per sé solo non può assicurare come conseguenza necessaria la moralità e la felicità. La confusione degli istinti sociali con i veramente morali è parallela a quella di benessere con felicità; l'uno non implica l'altra. l'uno può esserci e l altra no; l'uno è il risultato dello sviluppo di istinti sociali, l'altro include lo sviluppo dell'altruismo e della moralità, o anzi, come s'è già visto, di molti dati, che non si trovano concorrenti se non in uno stato di sviluppo completo della coscienza.

Se si parla unicamente di condizioni materiali dell'esistenza, allora si potrà concedere allo Spencer che, assicurata la conservazione della vita, l'uomo non potrà desiderare di più; ma in tal maniera noi avremo innanzi non l'uomo quale è dato dall'esperienza attuale e storica, bensì una nuova forma di uomo; se invece si parla di tutte le condizioni nelle quali si svolge la vita umana, allora noi avremo sì innanzi l'uomo vero, ma la previsione che fa lo Spencer circa la concomitanza della conservazione della vita con la felicità ci apparirà del tutto infondata. Non ha forse ragione per questo rispetto l'Hartmann di affermare che, quanto più procede l'Umanità, cioè quanto più si chiarisce la sua coscienza, tanto più si acutizzano i suoi dolori? Potranno col progresso della scienza, dell'industria e della legislazione migliorarsi le condizioni di vita politica economica intellettuale, accrescersi e diffondersi il benessere, ma non si rendono a un tempo più spirituali e più acuti i dolori? Non basterebbe il tarlo assiduo del pensiero, la bramosia invitta del conoscere, la febbre di fissare in forme

(1) Cfr. Fouillée, *L'idée moderne du droit*, pag. 211 (Hachette).

muove l'armonia che nell'anima si sente, il desiderio vano della bellezza infinita, l'amore stesso inesausto del bene a perpetuare e anzi a rendere più acute il dolore? La scienza procede, gloriosa e superba; ma se lo sguardo è nei cieli, nei tumuli è il piede: essa cammina in mezzo alle tombe di quanti vissero e lottarono e amarono con noi, essa vede ricomparir sempre dovunque spaventosa la morte, spezzare vite fiorenti, sconvolgere come turbine i più soavi intrecci degli spiriti, abbattere, frantumare, annichilire tutti i più rosei sogni, ai quali era attaccata l'esistenza di una vita, e non di una sola. No; la filosofia, la scienza, il progresso non bastano a rimediare il grande, l'infinito dolore umano. Un solo schianto dell'ideale lungamente e con intelletto d'amore proseguito per tutta la giovinezza lascia un solco profondo incancellabile nell'anima: i giorni succedono tetri; la scienza, la filosofia, il progresso sono impotenti a sanar la ferita.

Gli è che noi non possiamo affermare, che la conservazione della vita produca piacere; non possiamo affermare nè se il piacere prevalga al dolore nè se il dolore prevalga al piacere, nè se la vita è bene, nè se la vita è male: la vita è condizione tanto del piacere quanto del dolore. Chi afferma che la vita è bene, parte dell'esperienza dei piaceri ch'egli ha provato o che si aspetta o che vede, senza calcolare i dolori che ha provati o che possono sopraggiungere o che vede, o almeno senza fare un ragguaglio fra i piaceri e i dolori; la stessa cosa fa in senso inverso chi afferma che la vita è dolore. E l'uno e l'altro partono da un'esperienza incompleta e fanno un'induzione inesatta; e l'uno e l'altro si pongono un problema insolubile, come quello dell'infinità e dell'origine del mondo. Pretendere di risolvere un tal problema o in un senso o in un altro implica e richiede la capacità di abbracciare in una sintesi e in una formula assoluta ciò che sfugge al calcolo e che è relativo. Mentre il piacere e il dolore sono relativi all'esperienza individuale, il problema dell'ottimismo e del pessimismo richiede una soluzione di valore assoluto. Trasformare il piacere in criterio di moralità equivale a trasformare il relativo in assoluto, il che vuol dire far opera antiscientifica.

Ma ora una cosa importante risulta da quanto abbiam detto: ed è questa, che l'azione e il fatto sono piacevoli o dolorosi a seconda del fine che l'uomo propone alla sua attività, cioè a seconda di quel complesso di rappresentazioni, che entrano a costituir quello che altrove abbiam chiamato l'ideale. L'elemento finalistico o teleologico è veramente inseparabile dall'attività umana, ed è quello appunto per cui il sentimento acquista valore, è quello per cui la vita umana assurge da fatto puramente biologico a fatto psicologico ed etico, è quello per cui la storia, la società, il progresso hanno un prezzo ben diverso da quello che può avere la formazione del sistema solare, un organismo vegetale o la discendenza della specie. Concentrar tutta l'attenzione sulla serie causale trascurando la serie teleologica è errore; negligere l'elemento finalistico, che è poi il fatto stesso della coscienza, vuol dire non vedere il fatto umano in tutta la sua complessità, cioè nella sua vera natura.

Ma consideriamo anche come buono il principio spenceriano, che fa consistere il bene nel piacere, e l'altro, connesso col primo, che la vita umana si conserva e si evolve nel piacere, onde la conservazione della vita diventa il bene morale; come può allora questo interpretarsi nel senso della conservazione della specie, e quindi della felicità generale? Lo Spencer dice, che questa sarà la conseguenza necessaria che deriverà dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza; e si sforza di provarlo, ricorrendo principalmente alla trasmissione ereditaria delle modificazioni organiche, cosicchè l'evoluzione nel suo grado più alto dovrà conciliare egoismo e altruismo in modo, che la felicità di ognuno stia nel procurare la felicità di tutti gli altri. — Ma, anche lasciando da parte, come possa intendersi quel concetto della moralità organica e su che cosa fondi lo Spencer la sua previsione della felicità futura, rimangon sempre queste due domande: come sarà possibile l'altruismo in una società ideale, in cui ciascuno potrà o anzi dovrà raggiungere i proprii fini egoistici? Là dove tutti sono felici, non ci può essere più posto per l'azione altruistica (1). E in secondo luogo,

(1) Cfr. Zuccante. *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer* in *Riv. ital. di filosofia*, 1897, pag. 190.

anche senza contare questa contraddizione, può domandarsi: si può, e come si può, nelle condizioni presenti, interpretare la conservazione della vita nel senso di conservare la vita della specie, e quindi di procurare la felicità generale? Anzitutto questo sarebbe contraddittorio con lo stesso principio edonistico da cui si è partiti, perchè, se il bene è il piacere, non può più logicamente sostenersi che il bene sia il sacrifizio del piacere individuale o anche una semplice diminuzione rispetto a un massimo, pure ipotetico. Il Mill potrà con la bacchetta magica dell' associazione farci credere che la virtù amata è in fondo null' altro che piacere trasformato; lo Spencer potrà con l' altro miracolo della trasmissione ereditaria delle modificazioni organiche corrispondenti a giudizii morali farci vedere che l' amore del prossimo e la virtù sono il frutto necessario del cumulo di esperienze della specie; ma ad ogni modo tanto il Mill quanto lo Spencer non tolgono e non modificano per nulla il fatto presente e di tutti i giorni, che l'azione compiuta per il benessere generale costa dolori, angosce di spirito, torture corporali, perdita della vita. Succede qui un fatto analogo a quello osservato prima: se il fine della vita è il piacere e per esso la conservazione della vita, non è morale certo che io affronti il dolore corporeo e anche la perdita della vita per una qualunque altra ragione, poichè ogni ragionamento cade di fronte al fatto semplicissimo e certo di un forte dolore e della morte imminente; così pure, se il fine della vita è il piacere e con esso la conservazione della vita, non è morale certo che io procuri la felicità generale a costo della mia; anche qui ogni ragionamento cade di fronte al fatto eloquente.

Ma dato anche, che il bene morale si riduca in ultima analisi alla felicità generale, nella quale sia pur inclusa la mia, che cosa ne avverrebbe? Una delle due: o si cerca e si procura con tutte le forze quella felicità per la bellezza dell' idea, e allora la morale spenceriana è tradita, perchè si sostituisce in essa al desiderio e alla ricerca del piacere un elemento nuovo, cioè l'idea del bene e della felicità altrui, onde vien calcolata sopratutto l'intenzione e vien promosso il sacrificio anche vuoto e inutile, il che tanto il Bentham che lo Spencer vogliono evitare; oppure si cerca

e si procura il benessere per il suo valore intrinseco, e allora sorgono naturalmente queste domande: chi può vedere nella catena infinita degli avvenimenti se e quando e come l'azione mia porterà giovamento alla specie? L'individuo, per quanto sia acuto d'intelletto e per quanto convinto della verità dell'evoluzionismo spenceriano, non può colpire ciò che non è ancora oggetto di esperienza, o che alla esperienza fatta non si riconduce, o che dalla esperienza precedente non può essere fondatamente argomentato; e quindi egli o agirà a caso, o non agirà, o agirà per un'idea; a ogni modo non mai per il piacere.

Che se poi, come diceva sopra, si vuol calcolare il bene morale esclusivamente dal grado di felicità, dal vantaggio che *di fatto* deriva dall'azione individuale alla specie, allora si finisce naturalmente con applaudire ai fortunati soltanto, a sublimare il successo, a rimproverare, come faceva logicamente il Bentham, qualunque sacrifizio infruttuoso, a giustificare i mezzi per amor del fine.

Se si deve fare, come vuole lo Spencer, una esatta applicazione del principio di causa, e se l'effetto da produrre è la felicità generale, è naturale che si concluda: quel che tende a produrre quell'effetto è buono, quel che non vi tende è cattivo. Ma la felicità generale o l'equilibrio finale di tutte le felicità umane è, dice il Guyau (1), uno degli effetti più complessi che si possano produrre in natura; e, come succede di ogni effetto, esso può dipendere da parecchie cause. Quale delle cause, che hanno per conseguenza la felicità generale, dovrà scegliere l'individuo? La diminuzione degli assassinii, per esempio, che sarà compresa nell'equilibrio finale, può dipendere tanto da diminuzione di energia quanto da accrescimento di spirito di benevolenza: quale di queste due cause è la morale? Si dirà: l'individuo dovrà scegliere la via più breve, che è quella morale. Ammettiamo: ma con quale certezza scientifica potrà la morale spenceriana determinarla? Essa non può darla una tale certezza, perchè si presenteranno sempre dei casi nella vita (ed essi son di fatto frequentissimi, perchè dipendenti per natura dall'individuo stesso agente), nei quali vi può esser dubbio, se la

(1) Guyau, *Morale angl. cont.*, pag. 270.

via più breve non sia piuttosto quella dell'ingiustizia o della violenza. Se il cammino dell'umanità verso la felicità finale fosse per una linea retta, allora sarebbe con sicurezza segnata la condotta morale, ma il moto del progresso è ritmico e le linee curve sostituiscono sempre la linea retta: qualunque di esse può esser scelta, purchè conduca sicuramente alla mèta. Accada l'equilibrio finale per una aggiustata reazione di atti violenti ad altri atti violenti come di forze meccaniche di una certa intensità ad altre di intensità pari, oppure per una lenta ricomposizione di moti come delle molecole di una superficie acquosa che torni in calma, non importa affatto per il moralista utilitario. « L'ordine regna a Varsavia », ecco indubbiamente la frase caratteristica di una tale dottrina.

Ma lo Spencer potrebbe rispondere a tutto questo, che la via da seguire non può esser scelta dall' individuo, ma è determinata per necessità dalla natura stessa delle cose, cioè dalla legge della vita e dalle condizioni d'esistenza. E chi, si può a lui ripetere, convincerà l' individuo della via che necessariamente egli deve seguire per il raggiungimento del benessere sociale, pur deducendola con rigoroso ragionamento dalle leggi della vita? Quand'anche questo si potesse fare, rimarrà sempre all'individuo la facoltà di rifiutarsi. A meno di sostituire alle antiche una forma nuova di tirannide, che potrebbe esser quella della pseudo-scienza, rimarrà sempre all'individuo la facoltà di giovare a proprio modo al benessere sociale. E anzi, poichè, secondo le stesse teorie spenceriane, all'individuo è riservata una sempre più una larga sfera d'azione, come si potrà limitare la sua libera iniziativa e il suo libero esame? Imporre alla coscienza dell' individuo le teorie generali di un corpo di dotti, rappresentare il problema morale come un problema di meccanica, e rifiutare ogni soluzione differente da quella che è stata data in precedenza, non è un restringere la sfera dell'individualità? (1). E allora, se devesi lasciare all'individuo libertà di interpretazione e di applicazione delle leggi della vita nei singoli casi, dove va a finire quella fissità del criterio morale che lo Spencer aveva creduto di poter

(1) Cfr. Guyau, *Morale angl. contemp.*, pag. 273-4

contrapporre alla contingenza e alla casistica del Mill?

Lo Stephen inoltre osserva (1): siccome le concezioni della felicità non possono essere determinate dalla esperienza degli antenati, ma variano entro limiti massimamente indefiniti, e siccome la tendenza delle azioni a produrre particolare specie di felicità si può riconoscere unicamente esaminando una vasta varietà di fenomeni che non entrano forse nel bagaglio delle cognizioni ereditarie e che perciò eludono ogni ricerca scientifica, le regole che ne risultano saranno sempre, anche nella dottrina spenceriana, arbitrarie e fluttuanti. Siccome inoltre noi partiamo da concezioni individuali di felicità, e non vi è ragione di assegnare speciale importanza al giudizio di un uomo più che a quello di un altro, ne risulta che il criterio del giudizio medio che si forma e si trasmette non può essere che di natura inferiore. Infine, siccome per ipotesi la moralità della condotta è essenzialmente dipendente dalle sue conseguenze, cioè da qualcosa di differente dall'azione stessa, noi siamo sempre ricondotti a un codice morale esterno, la vera essenza della virtù è distrutta, la coscienza morale è superflua, e la legge morale non può andare al di là dell'opportunismo e della esperienza.

Nemmeno per questa via adunque parmi che sia possibile far del piacere un criterio assoluto di moralità. Lo Spencer aveva ben visto il difetto essenziale della dottrina utilitaria, cioè che il piacere per diventar bene assoluto, cioè fine morale, deve perdere il suo carattere di contingenza; e, mentre il Mill aveva cercato di rimediare a quel difetto spiegando per via di associazione psicologica il trapasso dal particolare all'universale, del bene privato al bene pubblico, lo Spencer, ponendosi da un punto di vista più elevato, abbraccia il fenomeno in una sintesi più vasta, in quella fornitagli dalla dottrina dell'evoluzione, e fa dipendere il piacere e la felicità delle leggi della vita, le quali hanno appunto il carattere dell'universalità e della necessità. Ma il male fu che, ponendosi così in alto e abbracciando con uno sguardo così largo tutti i fenomeni vitali, lo Spencer perdette di vista i caratteri di differenziamento,

(1) Leslie Stephen, *Science of Ethics*, pag. 358.

o non li esamino con spirito libero da preoccupazioni; onde lo stesso fatto della vita morale fu interpretato e spiegato con quel medesimo indirizzo col quale esso viene spiegato e interpretato nelle forme inferiori, dallo studio delle quali appunto era partita la speculazione filosofica. — Ne venne di conseguenza che, se la dottrina del Mill era per un lato più difettosa come organismo e come sistema, era d'altra parte più conforme al vero, perchè basata sopra un'indagine più diretta e più sincera del fatto morale. Ma per la medesima ragione, per la quale l'utilitarismo del Mill non poteva assurgere a dignità di scienza, quello dello Spencer non corrisponde alla realtà: il piacere inteso come fatto psicologico umano non può aver valore di bene morale, e d'altra parte inteso puramente come fatto biologico non corrisponde alla natura assai più complessa quale si rivela nella psiche umana. È adunque in fondo sempre un errore di metodo e di psicologia quello che vizia, come la morale del Rosmini, così pure quella dello Spencer. E perciò lo studio più sereno, più completo, più largo degli elementi psicologici che entrano a costituire il fatto etico, è l'unico che può far interpretare in retto senso la morale del Rosmini e far correggere quella dello Spencer.

2. — Veniamo all'obbligazione. Dato che il piacere, pur inteso come felicità generale o equilibrio perfetto, è il fine morale, esso obbliga a proseguirlo. Ma come? E perchè obbliga? E con che forza?

Per forza di associazione e di abitudine, dice il Mill; no, dice lo Spencer, per forza di adattamento degli organi alle condizioni d'esistenza, adattamento compiutosi in seguito alle esperienze fatte dalla specie e trasmesso per eredità; il quale però oggi, non essendo completo, è accompagnato da un senso di coazione interna e dal timore delle conseguenze collaterali ed estrinseche come sono le punizioni o i premii, da parte di autorità o politiche o sociali o religiose. Ma quando l'adattamento dell'individuo alle condizioni dell'esistenza, cioè alla vita sociale, sarà completo, quando si sarà raggiunto l'equilibrio tra l'individuo e la società, allora la obbligazione, come noi la intendiamo ora, sarà scomparsa, e la moralità, diventata organica, sarà compiuta senza sforzo

e senza lotta, ma naturalmente e piacevolmente: l'uomo posto nel momento e nell' ambiente etico compirà allora il bene, come l' usignuolo ora trilla beatamente in una notte di luna.

Innegabilmente la trovata è ingegnosa e originale; e l'applicazione dei principii evoluzionistici non poteva esser fatta più a proposito.

Il difetto essenziale di tutta questa dottrina dello Spencer sul dovere a me par che stia in questo, ch'egli lo ha considerato come un elemento accessorio della coscienza morale, come il senso di dolore spirituale che si manifesta tutte le volte che l'organo della coscienza morale è portato a esercitare la sua funzione in contrasto con le condizioni ambienti. Fate che l'organo si adatti alle condizioni di esistenza, e allora la funzione non sarà più accompagnata da quel senso di dolore, cioè dall' obbligazione. Così, quando, per esempio, il moncone di un braccio *deve* per la prima volta dopo l'operazione chirurgica compiere certi movimenti, l'atto è accompagnato da un senso di dolore, ma quando il moncone si sarà adattato alle nuove condizioni, quel senso di dolore scomparirà, e i moti si compiranno naturalmente e istintivamente. Ora, pare che voglia dire lo Spencer, trasportate il medesimo fenomeno nel campo della coscienza morale, e voi avrete spiegato il fatto della obbligazione. Ma è precisamente qui dove sorgono tutte le difficoltà, è precisamente in quel fatto della coscienza morale, che lo Spencer non è penetrato, mi sembra, con sufficiente esattezza.

Si potrà ammettere, cosa molto discutibile, che ci sia un organo e che lo stesso sistema nervoso sia l' organo della coscienza morale; si potrà ammettere anche, cosa pure molto discutibile, che le esperienze morali importino modificazioni nel sistema nervoso; e che (altro problema) le condizioni stesse si trasmettano per eredità; e che perciò vi sia un adattamento progressivo e continuo dell' organo alle condizioni d'esistenza, finchè si arrivi all'adattamento completo; e infine che l'esercizio dell' organo della moralità in contrasto con le condizioni ambienti sia doloroso, e debba diventar piacevole quando sarà in accordo con le condizioni stesse; ma tutto ciò non esaurisce il fatto della coscienza morale, non spiega l'obbligazione Se infatti le

cose fossero semplicemente come lo Spencer pretende, si parlerebbe della sensazione della moralità e non di coscienza morale, di sensazione dolorosa e non di obbligazione. Nel caso del moncone noi abbiamo semplicemente la sensazione del moto e la sensazione dolorosa, ma non altro. Che cosa adunque si aggiunge nel fatto della coscienza morale? Si aggiunge la coscienza appunto, ma la coscienza riflessa che è ben diversa dalla sensazione. In questa vi è il semplice avvertimento di una modificazione, nella coscienza riflessa invece vi è la distinzione del nostro Io da qualche cosa che si rappresenta come estranea e come oggetto. Nella coscienza morale vi è la coscienza di un fine, di un ideale cui si dà valore di oggetto in quanto esso vien rappresentato, e nella obbligazione vi è la coscienza di una legge, di un comando, cui si dà valore di forza imperativa in quanto esso è in rapporto con la volontà; ma in fondo poi la coscienza morale è l'obbligazione stessa, poichè veramente è il fine stesso o l'ideale quel che comanda e ha forza di legge. Onde non può credersi la obbligazione elemento transitorio della coscienza morale: finchè questa esiste, esiste pure la obbligazione, perchè, come ho detto anche altrove, esiste nell'uomo il senso di un'ideale che si impone, di una forza che comanda. Che cos'è quell'ideale, questa forza? Noi sappiamo semplicemente questo, che esso ideale viene variamente rappresentato e foggiato a seconda dei dati storici e psicologici dell'epoca e della società nelle quali esso si forma, ma poi il rinnovarsi continuo di esso dipende dal sentimento oscuro di una forza superiore. Perchè si annulli l'obbligazione morale, è necessario che scompaia la coscienza morale, che scompaia l'uomo, l'uomo, dico, inteso nella sua realtà, in quanto si rappresenta un oggetto e vuole un fine. Potrà forse l'obbligazione morale liberarsi dal tono doloroso di sentimento, onde essa è accompagnata quasi sempre nelle nostre condizioni attuali, (ed è forse qui la parte buona o accettabile del pensiero spenceriano, almeno nel suo lato e aspetto biologico, cioè in quanto ci parla di organi che si adattano alla condizione di esistenza), ma non può scomparire essa. Non accade del resto anche ora, che molti uomini compiano il dovere senza dolore? I loro organi morali, potremmo dire con lo Spencer, si saranno per av-

ventura adattati alle condizioni d'esistenza, ma questo poco importa; quel che è certo è che essi si rappresentano con chiarezza l'ideal morale, e amandolo gli ubbidiscono deliberatamente e coscientemente: la loro moralità è moralità, cioè coscienza, niente affatto istinto, cioè natura.

Si potrà dire da taluno: e come può avvenire che l'ideal morale solo obbliga, e non così l'ideale estetico e l'ideale scientifico? Or qui, e sia lecita una breve digressione, bisogna distinguere ciò che può dirsi veramente ideale da quel che è pura immagine. Questa certo non obbliga: l'artista sente che essa è una produzione sua, delle sue impressioni e delle sue memorie, e lo scienziato pure sa che l'oggetto particolare delle sue ricerche gli è fornito dalle condizioni esterne e da quelle de' suoi studii e della sua preparazione; ma può esserci tanto per l'artista, quanto per lo scienziato il sentimento di *dover* attuare il bello, di *dover* cercare il vero, un sentimento tanto forte, tanto, direi quasi, imperativo, da potersi ben dire quel medesimo sentimento, che si chiama sotto un aspetto morale e sotto altri estetico e intellettuale. Non si devono confondere le cose, ma si può affermare con sicurezza, che il sentimento dell'ideale estetico e dell'ideale scientifico è quel medesimo sentimento oscuro di una forza superiore che ci obbliga, e che noi obbiettiviamo generalmente nelle forme morali, e talvolta in quelle estetiche e intellettuali (1). Può dirsi anzi, e credo di non esagerare, che l'immagine estetica e l'oggetto della ricerca scientifica stanno all'ideale estetico e all'ideale scientifico, come lo scopo umano sta all'ideale morale.

Tornando ora allo Spencer noi possiamo affermare, che nel problema della coscienza morale e dell'obbligazione ricompare il vizio fondamentale di tutto il sistema, quello cioè di non aver sufficientemente determinato il fatto psicologico e umano in causa di quel preconcetto biologico per il quale lo Spencer non vede altro che la causalità

(1) Molto bene il De Sarlo in un lavoro recente (*Metafisica, scienza e moralità*, Roma, Balbi, 1898) dimostra che, se la scienza è sprovvista di spirito etico, l'attività scientifica presuppone sempre questo sentimento: " havvi una verità, la quale avendo pregio per sè deve essere conosciuta con tutte le forze di cui dispone la mente umana, deve essere obbiettivamente indagata e sinceramente enunciata " (pag. 20).

meccanica con esclusione di qualunque altro elemento, che pur nella evoluzione si presenta quando arrivasi ai gradi umani.

E appunto da questa trascuranza dell'elemento psicologico, appunto dalla visione meccanica e prevalentemente biologica dei fatti umani e morali derivano le conclusioni dello Spencer circa la ereditarietà delle intuizioni morali, la futura scomparsa della obbligazione e la correlativa moralità organica. Tutte queste sono deduzioni tratte da un principio che, come vedemmo, è interpretato in modo unilaterale; ma si possono almeno addur delle prove induttive in favore, non dico ora della ereditarietà, alla quale abbiamo già accennato precedentemente, ma della futura scomparsa della obbligazione?

Stando agli stessi principii spenceriani, ci dovrebbe essere una notevole differenza tra il grado di obbligazione presso i popoli a equilibrio molto instabile, come possono essere le società barbariche, e quelli a equilibrio più costante, come son quelli nei quali si va pur lentamente sostituendo lo stato industriale al militare. Ma, se dobbiamo attenerci a quanto ci attestano la storia e le narrazioni dei viaggiatori, il sentimento del dovere si fa tanto più forte e più definito quanto più la civiltà avanza. I conflitti morali, che sono tanto caratteristici per determinare l'importanza e la forza dell'obbligazione, sono certo assai più frequenti tra i popoli civili che non tra i barbari, e la nostra esperienza giornaliera ci attesta che, quanto più l'uomo è progredito nella coltura dello spirito, tanto più facilmente egli, se vuol agire moralmente, si sente nelle difficoltà e nelle strette del conflitto morale. Si dirà forse che, come il barbaro è naturalmente violento e aggressore, così l'uomo futuro sarà naturalmente morale? Ma questo è un confondere i concetti e le cose: uomini naturalmente morali io non ne conosco, bensì conosco uomini naturalmente gentili e miti di cuore, dolci di sentimento, ma deboli sopratutto di volontà. Molti di costoro, o certo una gran parte, fanno generalmente il bene, perchè, oserei dire, non sanno fare il male, ma posti nelle occasioni di essere veramente morali, sono piuttosto, come sempre, facili alla compassione e al perdono, remissivi, deboli.

Gli è che nel concetto comune si confonde quel che è effetto di temperamento, nel qual caso vi è una specie di servitù alla impressione del momento e alla circostanza esterna, con quel che è effetto di moralità vera, che è fatta di lotte, di sforzi, di costanza, nel qual caso vi è libertà di fronte al mondo esterno e alle proprie impressioni, e ubbidienza invece a una legge morale, accostamento a un ideale. Questo potrà anche comprendere in sè, a seconda, come dissi più volte, dei dati storici e psicologici che lo costituiscono, la mitezza di cuore, la umiltà, la generosità; ma non bisogna confondere tutto questo, in quanto è contenuto dell'ideal morale, con quello che può essere puro effetto di temperamento. Ora lo Spencer confonde appunto il temperamento, che è fatto più fisiologico che psichico, colla moralità che è coscienza. L'uno può adattarsi alle condizioni d'esistenza, l'altra no; l'uno è tanto più efficace, quanto meno l'altra è svolta. L'uno implica servitù, l'altra libertà; da una parte il dominio della natura, dall'altra il regno dell'idea. Affermare la scomparsa dell'obbligazione equivale ad affermare il regresso dalla vita culta e libera alla vita istintiva e serva. Per questo appunto i conflitti morali sono dei popoli e degli uomini più civili, e la virtù è bensì, come diceva Aristotile, un abito, ma l'abito, s'intende, di lasciare nel conflitto la vittoria all'ideale. È un abito in quanto la si considera nella sua uguale e costante continuità, non in quanto implichi l'oscuramento della coscienza e della volontà libera.

Ma ancora: possiam noi trovare nella natura un fatto analogo a quello di cui lo Spencer parla, cioè alla scomparsa della obbligazione morale? Per esempio, possiam noi dire che oggi l'usignuolo trilla istintivamente, perchè il suo organismo si è completamente adattato alle condizioni di esistenza, e che una volta, in tempo molto lontono, esso sentiva di *dover* trillare, anche se non ne avesse avuta voglia, in una sera di luna? Il confronto certo è strano, ma ci dà diritto di porlo la stessa dottrina spenceriana, che parla di istinti morali, come si può parlar dell'istinto delle formiche e dei castori. Ci sono almeno nelle condizioni presenti alcuni moti istintivi umani, che sian stati preceduti da uno stadio, nel quale le azioni medesime erano

accompagnate dalla coscienza di *doverle* compiere? Si potranno dare casi, nei quali si ha il compimento di un atto esterno, per esempio il battersi del petto che fa un contadino durante l'elevazione della messa, senza che si abbia ancor presente alla coscienza il significato intrinseco e originario dell'atto esterno, ma rimane tuttavia la coscienza del fine cui questo è rivolto e di un significato nuovo che esso ha assunto. Può scomparire la coscienza del valore intellettivo dell'atto, non la coscienza del suo valor morale. La vecchietta che mormora o biascica una prece latina, di cui essa non comprende neppur lontanamente il significato, che la mormora con un moto automatico dalle labbra, con quel medesimo moto che da tanti anni ripete e che ha appreso sulle ginocchia, può dirsi, della nonna sua, e che essa parimenti trasmetterà a guisa di eredità ai nipoti, quella vecchietta, dico, perchè dà un valor morale all'atto suo? Non forse perchè essa ha la coscienza di *dovere* in qualche modo, pur nella sua antica e povera preghiera, onorare quella potenza infinita e onnipotente, cui essa con semplicità dice il Signore? E la fede sincera, non dico quella ostentata anche clamorosamente per scopi egoistici e mondani di qualunque natura, perchè si fa ammirare e rispettare? Non forse per il suo valor morale, perchè essa esprime il sentimento di dover rispetto e devozione completa a una legge, che vien concepita come la espressione di una volontà supremamente buona, che è appunto la forma religiosa dell'Ideale?

Ma, pur dopo tutto questo, ammettiamo che l'obbligazione morale dipenda per necessità meccanica da certe condizioni della vita e sia legata a una speciale conformazione del sistema nervoso trasmessa per eredità. Se le cose stanno veramente così, se l'obbligazione morale si è ridotta in parte e si va riducendo, fino all'estinzione completa, a un istinto che, come dice lo stesso Spencer nella lettera a Stuart Mill, citata dal Bain, non ha nessuna base apparente nelle esperienze di utilità individuale, se insomma l'obbligazione morale ha sua radice non nel mio essere e nella mia volontà, ma nel passato e nella eredità; — che cosa diventa allora la moralità? Fare il dovere significherebbe allora compiere per necessità certi atti, di fronte ai quali il mio spirito crede di esser libero, e ai quali esso, povero pazzo, dà grande

valore, come se essi fossero per noi e per tutti qualche cosa di intrinsecamente e realmente buono. Ci sono certi pazzi, che alla vista di persone nuove si profondono in riverenze, inchini, proteste di fede e di sudditanza, come se fossero innanzi a principi veramente; essi non possono non fare così, poichè quelli sono sentimenti e atti imposti dalle condizioni speciali dell'organismo. E la stessa cosa accadrebbe, secondo le teorie dello Spencer, degli esseri morali assediati dal fantasma della moralità e del bene sorgente dalle loro stesse condizioni organiche, e costretti da esso a operare in certa maniera. Io faccio un'elemosina, e credo, così operando, di esser libero e di compiere un'azione realmente buona, ma di fatto io cedo a un'idea fissa che si sviluppa naturalmente in me, data quella speciale conformazione degli organi trasmessa per eredità.

Sarebbe, come dice il Guyau (1), al quale appartiene questa obbiezione, un fenomeno allucinatorio, un'allucinazione certamente benefica, ma sempre allucinazione. Nelle condizioni presenti sono allucinati soltanto certi esseri privilegiati che noi chiamiamo gli eroi, i martiri, gli esseri morali in genere; ma in una società ideale, a equilibrio perfetto, saranno allucinati tutti gli uomini. Ma, a parte tutte le strane conseguenze che si possono trarre da questo principio, noi ci limitiamo per ora a osservare: come si comporterà lo scienziato evoluzionista, che conosce la genesi dell'obbligazione, di fronte a quegli esseri umani che non la sanno? Egli naturalmente dovrà aver per loro un senso profondo di compassione, come lo può avere un medico o un psichiatra di fronte a un pazzo, e dovrà ripetere la seconda parte almeno del detto di Cristo: *non sanno quel che si fanno:* credono di esser liberi, e son schiavi della loro organizzazione nervosa; credono di fare il bene vero, e non fanno se non quello che è loro imposto dal cumulo delle esperienze passate. Non potrà però lo scienziato evoluzionista spenceriano ripetere la prima parte del detto di Cristo: *perdonate loro;* anzi dovrà trovarsi in questa strana condizione, cioè di dire: lasciate fare, lasciate passare, essi sono i grandi, i santi, gli eroi, i martiri, ma essi non sanno quel che si fanno.

(1) Guyau, *Morale angl. contemp.*, pag. 331 e segg.

E d'altra parte, come dovrà comportarsi lo scienziato che sa la genesi spenceriana dell'obbligazione, di fronte a se stesso? Egli si troverà in questo conflitto: o distruggere l'allucinazione o seguirla pur sapendo quel ch'essa è. Può seguirla? Allora egli sarebbe in contraddizione con se stesso, e immorale nell'atto stesso che cerca la moralità. Può distruggerla? Lo Spencer dice di no, perchè essa dipende da una speciale conformazione nervosa, sulla quale non dovrebbe avere nessun valore la coscienza; e quindi, secondo lui, è assicurata la persistenza di questa benefica allucinazione.

Ma è vero questo? È vero che, nella ipotesi di un allucinato morale, che sa onde proviene e che cosa è la sua allucinazione, egli non abbia nessun potere di modificare e di togliere quell'ossessione, onde è turbato il suo spirito? Supponiamo, per rendere più sensibile la cosa, che, per una speciale conformazione nervosa, noi ci rappresentassimo gli oggetti secondo dimensioni doppie delle reali, non potremmo noi modificare, non dico la costituzione stessa dei nervi, ma almeno le immagini stesse riducendole alle normali, quando sapessimo di certa scienza qual è l'errore delle nostre rappresentazioni? Pur ammettendo che la moralità dipende da una speciale organizzazione nervosa, essa di fatto è costituita da un complesso di rappresentazioni, di affetti, di desiderii che si esprimono in moti esterni; e se quella noi non possiamo modificare, perchè dovrà questo rimanere immutato nella coscienza, quando non ne può più esser l'oggetto? Se anche per la speciale conformazione de' miei nervi ottici mi rappresentassi sempre un viale di alberi come formato di due file convergenti, non potrò io sempre, sapendo l'errore, rigettare l'immagine falsa e ricostruirmi innanzi la vera?

E ora: se tutti gli esseri morali, avendo la profonda e sicura convinzione di essere allucinati, riuscissero a guarirne, non si troverebbero forse di fronte gli egoismi puri? E se la lotta degli egoismi, come dice lo stesso Spencer, è caratteristica della barbarie, non s'accorge egli di cadere in questa strana contraddizione, di far coincidere il massimo dello sviluppo della coscienza, cioè la più alta coscienza scientifica, con la barbarie stessa? E non vede

ancora che dalla lotta di quegli egoismi non potrebbe mai derivare l'orgonizzazione sociale, ma il frantumamento della società stessa?

Ora, tutte queste contraddizioni hanno una sola comune radice, ed è l'errore fondamentale, su cui abbiamo più volte insistito, cioè il disconoscimento della forza grande innovatrice che hanno gli stati di coscienza. Appunto da questa forza dipende la difficoltà grande di tutti a credere, che la moralità sia una illusione, una chimera; noi, per forza nostra originaria, per la forza stessa della coscienza riflessa, crediamo ostinatamente, per quanto altri ci dica, che la moralità veramente esiste, e che l'attuarla o no dipende veramente da noi. Per il fatto solo che l'uomo è un essere cosciente, egli è pure un essere morale, cioè un essere che pone innanzi a sè un ideale-morale, cui egli sente di dover raggiungere: qui non è il caso di una illusione, perchè di fatto, se anche a costituir quell'ideale concorrono elementi storici ed etnici, esso è per lo spirito di maggior potere e valore di tutta la realtà (1); qui non è il caso di una libertà illusoria, perchè di fatto la coscienza stessa della libertà è quanto di più certo ci può essere, e la libertà è tanto più vera quanto più chiara la coscienza. Noi insomma crediamo, che a spiegare la moralità e l'obbligazione, la quale è una cosa sola con quella, non serva affatto o serva in modo incompleto la visione biologica, la quale anzi in questo caso si avvolge in contraddizioni. Crediamo che invece sia necessaria la visione più larga psicologica, per la quale si riconosce nell'uomo come fatto essenziale la coscienza riflessa, che pone innanzi a sè un oggetto, il quale, pur rinnovandosi in forme varie a seconda di dati storici etnici psicologici, vien sempre pensato come avente un valore assoluto e voluto come fine supremo dell' attività. Onde poi venga o che sia questa forza, per la quale l'oggetto della coscienza vien pensato come assoluto noi, non sappiamo; e certo la ignoranza della sua natura rende appunto possibile l'azione incessante della forza stessa.

Soltanto da questo potere di sentire se stesso, di distinguer sè dalle cose e dagli oggetti, di foggiarsi, in base ai molte-

(1) Cfr. Fouillée, *Critique des syst. de morale contemp.* Introduzione X.

plici dati forniti dalla società in cui si vive e dalle società onde si proviene, un ideale che si impone e che si deve raggiungere: — solo, dico, da questo potere è lecito trarre la spiegazione di molti fatti, che altrimenti diventano oscuri e quasi inesplicabili.

Lo Zuccante (1), riproducendo osservazioni del Fouillée e del Guyau, osserva giustamente, che a costituire il senso di obbligazione, cui lo Spencer riduce a due elementi, cioè il risultato dell'esperienza intrinseca alle cose, fatta dall'individuo e dalla specie, e il risultato dell'azione molteplice che l'ambiente sociale esercita sopra l'individuo, concorrono anche altri elementi, cioè la forza dell'idea, il senso di poter agire, la naturale comunicatività dei sentimenti superiori, il carattere di religiosità che si trova più o meno chiaramente espresso in qualunque sentimento di dovere. Ma che cosa sono, domando io, tutti questi elementi, dei quali lo Zuccante a lungo discorre e bene, se non effetti o manifestazioni o forme, sotto cui si presenta il medesimo fatto fondamentale della coscienza umana? Esaminiamoli brevemente.

L'idea è un fatto di coscienza, la forza dell'idea è la forza della coscienza; e se il positivismo studia sperimentalmente i fatti, perchè non terrà conto di un fatto, che è essenzialissimo principalmente là, dove si lascia la sfera dei fatti esterni per entrar in quella pur vastissima dei fatti psichici? La coscienza, e quindi l'idea, non è già qualcosa di morto, di inerte, di chiuso in sè; non è già un puro riflesso della vita esteriore, delle cose e dei fatti; ma è un'azione essa stessa, un fatto che non solo diviene come tutti gli altri, ma che per di più sa di divenire, sa di essere, e quindi afferma se stesso con un atto di volontà. La coscienza, come dissi più volte, implica la continua interdipendenza degli elementi psichici che noi per astrazione e per necessità logica possiamo e usiamo astrarre, e ha per espressione tipica la volontà. Onde essa implica appunto il sentimento di se stessa, cioè il sentimento della propria forza operosa: un sentimento che sarà tanto più energico,

(1) Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pag. 141 e segg.

quanto più chiara è la coscienza del proprio Io. L'uomo cosciente in alto grado della propria forza è un uomo che vuol molto, e che per questo solo fatto può molto. Volere è potere, si certo: in quanto il volere energico e costante è appunto il potere stesso dell'Io che si afferma. Non che alla volontà in alto grado cosciente tutti i risultati esterni corrispondano; ma certo la volontà in alto grado cosciente è tutto quanto il potere, tutta la forza in azione. Io immagino una turbina in moto: se essa acquistasse coscienza completa e chiarissima del suo essere e del suo moto, affermerebbe in modo assoluto di voler fare tutto quel che può fare, che il suo volere adegua il suo potere.

Che se è così, e se d'altra parte la coscienza non è un fatto chiuso in sè e finito, ma un fatto che continua, che si svolge e si esprime incessantemente, se la coscienza si va sempre chiarendo, non è giusto concludere, che dunque essa è una forza che tende a espandersi, a farsi sentire, ad allargare la sua sfera d'azione, ad affermare se stessa? Non è la comunicatività dei sentimenti superiori, così elegantemente illustrata dal Guyau, uno dei caratteri precipui che noi possiamo riscontrare nel fatto stesso della coscienza umana, considerata come un'energia sviluppantesi e continua, la quale sa di essere quello appunto che è? — Ma d'altro lato, se tale è il modo scientifico di intendere la coscienza, e se per essa in realtà non esiste altro che il momento presente, è certo pure che in lei si implica latente, continuo, non mai chiaro il senso del passato onde essa proviene e che più non è, e dell'avvenire a cui tende e che non è ancora: il senso oscuro di qualche cosa che la fa essere e che l'attrae, che è la sua causa e il suo fine, che essa intuisce e presente, ma non capisce e non sa determinare. In ciò, mi pare, consiste quel senso di mistero e di religiosità che, come osserva lo Zuccante, contrassegna la coscienza morale, e che, come dissi precedentemente, l'uomo e i popoli variamente esprimono: o è la voce di Dio, o la voce del dovere, o la voce della coscienza.

Io insomma ho cercato di mostrare, che la coscienza morale ha per prima condizione psicologica la coscienza appunto, in quanto questa intuisce o presente la forza che la

fa essere e l'attrae, obbiettivandola poi, a seconda di varii dati, nella specie dell'Assoluto. Coscienza riflessa o di secondo grado, come altri la chiama, significa finalità, volontà, socialità, moralità: lo sviluppo della coscienza nella sua interezza come pensiero, come sentimento, come tendenza verso un fine cui si dà valore assoluto, importa non pure socialità, fuor della quale la coscienza non si attua, ma la moralità stessa. E l'imperativo categorico, l'obbligazione morale non è qualcosa di aggiunto, di estraneo, di fattizio, ma è intrinseco alla stessa coscienza morale, coincide anzi con essa e con la volontà del bene. Non è nemmeno la forma che la moralità assume, intendendo però la forma come qualcosa di staccato dalla materia e di esistente da sè: no, la obbligazione è la coscienza stessa della forza superiore, onde la volontà vive, opera, si evolve; l'imperativo categorico, dice bene il Petrone, più che una norma etica, è un dato primitivo della coscienza morale.

E ora noi siamo arrivati alla medesima conclusione, alla quale eravam giunti prima: l'obbligazione e la coscienza sono un sol fatto, che può bene essere studiato dalla scienza della morale, ma non può da lei esser posto, bensì è posto dalla vita stessa umana, che nella sua esplicazione inchiude il senso oscuro di una forza, che viene rappresentata come assoluta nella forma dell'Ideale. La scienza può studiare il fatto della moralità, può determinare gli elementi che la costituiscono e la legge onde essi sono governati, ma, come non può sostituire l'obbligazione, così non può negarla. Quando lo Spencer afferma la futura scomparsa del senso di obbligazione, non pure pecca nel senso che non scruta il fatto nella sua completezza, ma anche travalica il limite della scienza, perchè in fondo egli verrebbe a dire, che la scienza può conoscere quella forza onde proviene il sentimento del dovere, dal momento che determina e prevede come e da che quest'ultimo sarà sostituito in condizioni diverse di organizzazione fisio-psichica.

Ma essa, la scienza, in quanto, s'intende, è puramente teoretica, può presumere di scomporre e annullare l'obbligazione? Può presumere di costituirla e di porla? Come non può trarre da sè stessa, che poggia sul relativo, l'imperativo morale che poggia sull'assoluto, così non può ne-

gare o distruggere l'obbligazione. A base di questa sta, come dissi, il senso oscuro e religioso di una forza che viene rappresentata come assoluta: per negare il dovere o prevederne l'estinzione, bisognerebbe poter determinare ciò che per nostra natura è indefinibile, cioè la forza superiore obbligante. La scienza può e deve semplicemente constatarne il sentimento come essenziale alla moralità.

3. — Vediamo finalmente che cos'è e com'è la sanzione nella morale spenceriana. Il problema è questo: esiste in realtà l'idea della sanzione o di una necessaria corrispondenza fra virtù e felicità; or dunque: che cosa essa è, onde deriva, come si soddisfa?

Dice lo Spencer: l'idea della sanzione deriva dal mondo esterno, non però, come vuole il Mill, da una associazione costante fra certi atti e certe conseguenze, onde il sentimento e l'idea di queste si legherebbe così strettamente con quelli, da costituire una cosa sola e durevole, anche quando per avventura non fosse presente alla coscienza il legame con le conseguenze stesse; — no, dice lo Spencer, l'idea della sanzione ha una radice più remota: essa deriva dal fatto, che si sono accumulati nell'organismo i risultati delle esperienze che le generazioni passate fecero delle conseguenze necessariamente derivanti da certi atti, dimodochè il sentimento e l'idea di quelle diventò inseparabile, per costituzione organica, da questi.

Quindi oggi l'uomo virtuoso sa e sente che le conseguenze del suo atto saranno per necessità piacevoli, perchè così dipende dalla natura delle cose; e allo stesso modo l'uomo colpevole è lacerato dal rimorso, se e in quanto egli sappia e senta che le conseguenze del suo atto saranno per necessità dolorose. La sanzione adunque si riduce alle conseguenze dell'azione, esterne a essa, positive o immanenti e necessarie; il sentimento della sanzione al presentimento tranquillo e sereno oppure agitato e doloroso di quelle conseguenze stesse. Lo Spencer per vero parla anche di sanzioni collaterali ed estrinseche all'azione, come la punizione o la lode da parte di un potere sociale e religioso; ma nella sua stessa teoria queste sanzioni hanno valore puramente secondario; la vera sanzione rimane sempre la

conseguenza empirica che necessariamente deriverà in un tempo prossimo o lontano, in una estensione maggiore o minore dall'atto compiuto. Il Rosmini portava la sanzione in una vita ultra-terrena; lo Spencer invece la fa immanente alla vita.

Ma come? Qui succede nella dottrina spenceriana una sostituzione, e può forse anche dirsi confusione, di concetti e di cose, la quale dipende poi sempre da quella visione unilaterale dei fatti, di cui abbiamo più volte fatto cenno. Lo Spencer confonde, parmi, la sanzione con il fatto esterno nel quale essa può per avventura attuarsi, o forse anche egli intende la sanzione in modo non corrispondente alla sua natura. La sanzione è un fatto psicologico sopratutto: l'ordine della natura, la felicità di altri esseri umani, le conseguenze piacevoli delle mie azioni non avrebbero per me nessun valore, quando io non contemplassi quell'ordine, non godessi quella felicità, non partecipassi a quelle conseguenze. Se l'atto morale di chi affronta il pericolo per salvare l'amico e perisce in quello, porta la gioia in una famiglia, assicura una forte felice utile esistenza ad altri, non può dirsi che tutto ciò, per quanto effetto necessario, sia la sanzione di quell'atto, quando chi lo ha compiuto non sia più. La sanzione non è semplicemente la conseguenza che necessariamente deriva da un atto, ma richiede il sentimento di averlo compiuto, implica cioè in qualche parte o in qualche maniera la persistenza di quell'Io, che nella sua estrinsecazione ha compiuto quell'atto. Lo Spencer ha posto mente anche qui soltanto alla conseguenza in quanto essa è un fatto esterno, ma non ha tenuto conto dell'elemento interno, che solo può dar valore morale alla conseguenza stessa. Vadano pur le cose nel migliore dei modi, si sentano pure ampiamente le conseguenze necessarie delle buone azioni, sia pur diffusa la felicità su tutta la terra, ma questa non potrebbe dirsi la sanzione morale, quando gli esseri che ne godono non sentissero di averla essi prodotta. La visione meccanica dei fatti morali ha impedito anche in questo caso la visione completa di essi.

Ma poi, anche accettando la sanzione come la conseguenza necessaria dell'atto, bisogna pur riconoscere che lo Spencer interpreta questa in un senso, direi così, troppo

rettilineo. Chi non vede che a determinar le conseguenze di un'azione concorrono molti fattori svariatissimi, che da ogni parte provengono fuor che dall'individuo agente? Le conseguenze di un furto posson bene essere per la natura stessa del fatto dolorose, ma possono anche essere piacevoli o in parte piacevoli in parte spiacevoli, a seconda delle condizioni nelle quali esso si è svolto, dei diversi fattori coi quali esso si è trovato in rapporto, dell'intreccio infinito e variissimo di mille accidenti. La natura delle cose, della quale lo Spencer parla assai di spesso, non è già qualcosa di astratto, di semplice, di uguale, di diretto, non è una entità metafisica, ma è la serie stessa dei fatti, è l'ordito complicatissimo e moventesi degli avvenimenti, nel quale tu vedi un filo che, incominciato in una direzione, poi a poco a poco devia, si intreccia con altri, segue il loro corso, poi li lascia, poi si riconnette con altri ancora, e infine si rivolge a un punto ben lontano e ben diverso dal punto di partenza, e non prevedibile affatto. Lo Spencer ha il torto innegabile di avere, in questa parte appunto principalmente, abbandonato il campo vero del positivismo per lasciarsi andare a delle costruzioni nuove, nelle quali si vede il difetto essenziale di concepire l'azione e la guisa della causalità, cioè la serie delle conseguenze, in un senso rettilineo, senza tener conto delle molte e varie azioni e reazioni che agiscono nel corso degli avvenimenti, di presentarci quindi i fatti umani e più ancora, come vedremo, i fatti sociali in modo troppo semplicistico. Come nella genesi della moralità egli non vede altro che la causalità meccanica, e la vede agire in modo molto regolare e molto uniforme, così, nello studiare l'estrinsecazione della moralità e il fatto della sanzione, egli vede la serie continua degli effetti di un certo atto, e succedersi l'uno all'altro in modo parimenti regolare e sopra una medesima linea, quasi direi come tante piccole scosse che molte palle da bigliardo messe in fila si comunicano successivamente dalla prima all'ultima, e che possono alla fine produrre un effetto piacevole, se il moto è accaduto in un certo senso, o un effetto doloroso, se il moto è accaduto in senso contrario. — E così noi vedremo meglio in seguito come, nella concezione dei rapporti morali nella società, lo Spencer

parta da un principio atomistico, cioè non veda o almeno non scruti l'intreccio infinito delle azioni e reazioni, psicologiche principalmente, degli individui nella società.

E finalmente, ammettiamo che per il lento adattarsi dell'organo morale alle condizioni d'esistenza si arrivi in ultimo a quello stato nel quale la moralità sarà diventata organica, l'obbligazione sarà scomparsa, e la felicità sarà diventata generale. Si potrà dire per ciò, che la felicità stessa sia anche ugualmente diffusa e in giuste proporzioni ripartita? È vero che, essendosi la natura umana adattata alla vita sociale, tutti godranno le piacevoli conseguenze necessarie delle azioni; ma tale partecipazione alla felicità sarà graduata secondo il merito degli individui? Se la somma di felicità potesse rappresentarsi con un numero, per esempio col numero 100, è chiaro che questo può risultare di 100 unità, come anche di dieci decine o di cinque decine e cinquanta unità o da altre varie combinazioni. Si dirà: ma le differenze a seconda degli individui deriveranno appunto dalla legge di causalità naturale e dal principio d'individuazione. Or chi mi assicura, domando io, che, appunto in forza della causalità naturale, chi avrà meritato per 10 avrà poi veramente 10, o non abbia piuttosta tanta felicità per uno? Che sanzione è quella, della quale io non so se e quanto si adegui al merito? E poi ancora si può domandare: ma che sanzione è codesta, che esclude dal godimento di essa tutti quegli esseri umani che hanno lavorato e operato contribuendo a produrre lo splendido risultato finale? Ecco: un'orchestra di valentissimi suonatori, stupendamente accordata, eseguisce una musica divina; i vecchi maestri che hanno educato con tanto amore, con tanto studio, con tanto intelletto i giovani ora festeggiati e valorosi sono lungi lungi, forse morti, nulla sanno, nulla vedono, nulla odono; potremo dir noi che essi hanno così la sanzione della loro opera? Non sarebbe una beffa crudele e insolente dell'uomo e della sua operosità? — Se la sanzione è richiesta dallo spirito per un rapporto di giustizia, quale più patente e più grossa ingiustizia di questa, che gli ultimi arrivati, quelli che senza loro sforzo hanno ereditato dagli avi un organismo bene adattato alle condizioni d'esistenza, godano essi quell'accordo, quell'equilibrio

completo al quale pure tendeva tutto lo sforzo precedente? Sarebbe essa morale una società, nella quale i membri godessero un bene che essi non hanno meritato, che non hanno cercato? Sarebbe una sanzione morale questa? Ma, può dire lo Spencer, quegli esseri umani non avranno più il senso di obbligazione, onde non avranno più nemmeno il senso del merito e del demerito e della responsabilità. Godranno della felicità a loro derivata dallo sforzo degli avi, prodotta in loro dalle condizioni dell'organismo, come di un dono piovuto dal cielo, o anzi piovuto non si saprà d'onde, perchè essi non sapranno a chi andar debitori di una felicità che non possono aver cercata. Qual trista ironia! Voi, uomini di oggi, vi affannate ansiosi, doloranti, entusiasti dietro un ideale, ed esso vi sfugge; gli uomini di domani non cercheranno nulla e troveranno tutto, non lotteranno e avranno la vittoria; e d'altra parte voi, uomini di oggi, sentite che potreste gustare la felicità tutta e non l'avete; gli uomini di domani avranno tutte le condizioni della felicità, e non potranno dire di possederla come opera propria e meritata.

Ma ancora si può chiedere: è conciliabile codesta sanzione naturale coi principii della morale spenceriana? — Questa, come è noto, poggia tutta sul principio della evoluzione, per il quale la natura procede necessariamente e per continui adattamenti da specie instabili a specie sempre più stabili di equilibrio. Ne segue che gli effetti dei movimenti e gli aspetti delle cose devono variare continuamente a seconda delle condizioni nelle quali gli uni e gli altri si attuano e si presentano, e a seconda dello stadio nel quale si trova l'evoluzione. Le conseguenze che derivano dal furto e dalla guerra nelle società barbariche sono ben diverse dalle conseguenze che dai medesimi atti derivano in una società civile: nell'un caso avremo magari lo sterminio di una tribù, ma molto probabilmente il trionfo di quella più forte per numero, per ingegno dei singoli e dei capi, per virtù militare; nell'altro caso può darsi che si abbia per un accidente imprevisto, per la presenza improvvisa di un fatto atmosferico, per una speciale e fortunata disposizione del terreno, per qualche altra piccolissima e quasi insensibile causa il trionfo tanto dell'una che dell'altra

parte, tanto un eccidio stragrande quanto uno scarso spargimento di sangue, l'asservimento di un popolo e la liberazione d'un altro. Così sono i fatti; e i fatti, specialmente dell'ordine fisico, danno ragione alla teoria meccanica dell'evoluzione; come si può dunque parlare della natura delle cose, e perciò della sanzione, cioè delle conseguenze piacevoli o dolorose che necessariamente ne derivano? Qual è la natura della guerra? O meglio: è costante e identica la natura della guerra in qualunque momento della evoluzione, ed è perciò sempre identica la sua sanzione naturale, tanto che si parli di guerre tra barbari quanto che si parli di guerre tra popoli civili, tanto che sia fatta per scopo di conquiste, quanto che sia fatta per scopo di libertà? Qual è la natura della menzogna? O meglio: è costante e identica la natura della menzogna, o sia detta per procurar guadagni a sè, ai suoi, alla propria classe, al proprio partito, o sia detta per pietà, per compassione, per amor di bene? E la sua sanzione è essa sempre identica? È identico forse il fallimento di una banca prodotto per necessità commerciale dalla menzogna di un uomo d'affari che ha fatto acquistare agli azionisti titoli senza valore, e la guarigione completa di un convalescente prodotta lentamente o agevolata almeno dalle pietose bugie degli infermieri che gli tenevan nascoste gravi notizie per evitargli forti emozioni? Se l'uomo disonesto si convince che l'unica sanzione de' suoi atti è la conseguenza esterna che deriva dalla loro natura, egli, per quanto può, disporrà le cose in maniera, con tanto ingegno, con tanta astuzia, con tanta prudenza da evitare tutti gli scogli nei quali la sua barca possa per avventura naufragare, e da tenersi a galla quando per mala sorte accadesse il disastro. La conseguenza naturale di un naufragio sarà per un lato la morte di molti, ma per un altro la salvezza, la fortuna e forse l'arricchimento di alcuni. Se l'uomo onesto sa che la sanzione del suo atto è unicamente la conseguenza naturale che ne deriva, potrà agire, come di spesso accade, con buona fede e certe volte anche con ingenuità, ma la conseguenza naturale gli può dar perfettamente torto, se viene a intromettersi nel corso degli avvenimenti una forza maligna.

Gli è che la natura delle azioni umane è data dalle azioni

stesse, cioè dalle loro condizioni peculiari di fatto e dai loro rapporti d'ogni natura, psicologici e sociali, interni ed esterni; non può esser data dall'azione presa isolatamente e astrattamente, e perciò le conseguenze reali non sono in teoria nè calcolabili nè prevedibili. Se io misuro il valore del mio atto, e con esso la sanzione, dalle esperienze che ho fatto precedentemente in casi simili, dai quali cerco di trarre il concetto vero della natura dell'atto stesso, corro rischio di essere in errore, di trovarmi impreparato, di arrivare a conseguenze nuovissime. Non esiste la natura dell'atto e della cosa se non in quanto esistono gli atti e le cose in continua azione reciproca, e perciò, come gli atti e le cose si rinnovano incessantemente, si rinnova pure incessantemente la loro natura.

La dottrina dello Spencer conduce a una di queste due conseguenze: o essa intende la natura delle cose come rispondente a tipi fissi e immutabili, e allora è in contraddizione con sè stessa, e cade nel medesimo difetto capitale del rosminianismo; oppure determina la natura delle cose dalle conseguenze, ed è questo veramente il pensiero dello Spencer, e allora cade, come abbiam già notato, nella giustificazione del fatto compiuto, e ad un tempo in quel medesimo opportunismo, che pure lo Spencer critica molto e che vuol sempre evitare. Infatti, se per natura delle cose deve intendersi non quella che risponde a tipi ideali fissi e immutabili, ma quella che io posso determinare in base alle conseguenze, io sarò costretto a rinnovare sempre il concetto della natura delle azioni a seconda dei nuovi dati sperimentali e delle conseguenze che in base a quelli io posso prevedere e calcolare fino a un certo punto. Lo Spencer in un passo della Giustizia rimprovera molto vivamente l'empirismo politico del Salisbury e in un altro passo la casistica del Mill, ma veramente e il Salisbury e il Mill sono più logici dello Spencer e anche più vicini nelle loro dottrine e nella loro condotta ai fatti e alla realtà.

Ma se è così, se la sanzione non può esser quella data dalle conseguenze naturali e necessarie delle cose, essendochè il medesimo atto può avere sanzioni opposte, se è così veramente, come e dove si attuerà la sanzione? Come

e dove si potrà soddisfare e attuare il bisogno e l'idea di essa? Poichè è innegabile, e parmi di averlo mostrato precedentemente nella parte rosminiana, che il bisogno della sanzione è indefettibile, è un elemento costitutivo della moralità. Tanto è vero che il proverbio stesso popolare: «chi fa bene trova bene» non tanto esprime o constata un fatto, perchè l'esperienza, come ci attesta che qualche volta chi fa bene trova bene, così ci attesta pure che di spesso chi fa bene trova male, — quanto piuttosto esprime un sentimento e una speranza; allo stesso modo che qualche altro proverbio, come per esempio quello comunissimo: «la bugia ha le gambe corte» non tanto constata un fatto, quanto piuttosto esprime una minaccia, proveniente dal sentimento stesso e dall'idea della sanzione. Che questa idea, come diceva, sia elemento costitutivo del fatto morale è provato pure indirettamente dal fatto, che qualunque filosofo, di qualunque scuola, ha sempre cercato di determinare come quel sentimento si soddisfaccia e quell'idea si attui. — Ma il filosofo positivista critico non può aver questa pretesa: a lui basti di mostrare come nell'analisi del fatto morale si trovano costantemente connessi fra loro questi aspetti ed elementi: il sentimento oscuro di un Ideale cui si dà valore assoluto per la esigenza stessa della coscienza, e che invece variamente si presenta a seconda di dati storici e psicologici; il sentimento di obbligazione connesso col fatto della coscienza; e il bisogno di una sanzione, legato esso pure intimamente con gli altri due elementi. — Ma più in là di così la scienza non può andare: essa non può nè negare nè porre l'Assoluto, nè negare nè porre la obbligazione, nè negare nè porre la sanzione. Essa però, nel mentre stesso che confessa i suoi limiti e riconosce la sua ignoranza, lascia aperto il varco alla interpretazione dell'Assoluto, alla soddisfazione di quei sentimenti; essa nel mentre che dice umilmente di ignorare, permette ancora che la speranza fiorisca. L'*ignorabimus* di Emilio Dubois-Reymond si concilia con lo *sperabimus* di Alfredo Fouillée.

4. — Ancora un aspetto ci rimane da considerare nella dottrina morale spenceriana, cioè questo: come, in base a' suoi

principii fondamentali, lo Spencer determini la natura e le norme della vita sociale e giuridica.

In questo argomento i due grandi pensatori che abbiamo esaminati, pur movendo da punti opposti, si accordano definitivamente, non solo riconoscendo il valore in sè dell'individuo umano, ma anche affermandosi schiettamente e pienamente liberali. Il Rosmini riconosce il valore assoluto dell'individuo in forza del lume di ragione, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; lo Spencer invece lo riconosce, perchè il piacere e benessere individuale è la condizione prima e assoluta, per la quale si rende possibile il raggiungimento della felicità sociale, perchè l'individuo è il punto assoluto di partenza e il punto assoluto d'arrivo della moralità. E l'uno e l'altro poi si pronunciano per un diritto naturale, da cui traggono la giustificazione e la conferma delle dottrine individualistiche e liberali. Dalla natura delle cose, dice lo Spencer, deriva che il benessere sociale è la conseguenza necessaria del benessere individuale; questo dunque precede quello, e nell'individuo sta tutto il diritto per la forza stessa della sua natura.

Non è dunque un diritto naturale come quello del Rosmini e come, in genere, quello dei razionalisti, tratto dalla libertà e dalla razionalità umana, bensì un diritto che scaturisce da quella che lo Spencer dice natura delle cose, e dalla applicazione del principio di causa. Quel medesimo principio, onde era discesa la correzione dell'utilitarismo empirico in utilitarismo razionale, è quello pure onde scaturiscono la teoria del diritto e la dottrina liberale. Ma anche qui, se ricompare la medesima deduzione, ricompare il medesimo difetto: da una parte la interpretazione esclusivamente meccanica del principio di causalità, dall'altra, e per conseguenza, una concezione troppo semplicista del benessere sociale, come se questo risultasse della somma aritmetica di tanti benessere individuali. Da una parte unilateralità, dall'altra semplicità e incompletezza di concezione.

Ma noi domandiamo: anzitutto la felicità dell'individuo è veramente nel fatto anteriore a quella sociale, cosicchè si possa dire che nell'individuo appunto risiede la ragione,

il fondamento e l'esigenza del diritto? E, dato che questo sia, può ammettersi che la felicità sociale risulti da una somma aritmetica di felicità individuali?

Veramente, se noi per un lato possiam dire, che un presupposto della morale spenceriana è logicamente questo, che la felicità dell'individuo è anteriore a quella sociale, e se anche la dottrina della evoluzione lo conferma mostrando come, andando dall'omogeneo all'eterogeneo, si proceda verso una sempre maggiore individuazione, e se ancora lo Spencer si professa in ultima analisi individualista; pure per un altro lato non può dirsi che nel suo modo di esprimersi circa la priorità della felicità individuale su quella sociale ci sia completa e costante chiarezza e coerenza. Come nel problema riguardante il rapporto dei fatti fisici con gli psichici egli non si pronuncia con definitiva esattezza, pur pendendo nello spirito della dottrina a considerare i fatti psichici come una dipendenza e una trasformazione dei fisici; così nel problema del rapporto fra la felicità individuale e la sociale egli ora afferma che la prima è sempre stata lo scopo finale, ora invece che la conservazione della specie ha precedenza su quella dell'individuo (1). Ma, come nel primo caso egli pende verso il materialismo, così nel secondo egli pende verso l'individualismo; anzi questo è infine da lui recisamente affermato.

Or chi vorrà scientificamente sostenere che nel fatto l'impulso egoistico è più naturale e anteriore all'altruistico? Certo nella esperienza nostra non è possibile trovare un caso in cui i due elementi ci appaiano distinti, perchè anche l'egoismo più spinto non è mai isolato e non cava da sè tutto il fine e i mezzi della propria attività; poi, anche nella esperienza delle età passate, noi non troviamo nessun esempio in cui ci si manifesti l'egoismo puro, chè anzi, come osserva il Simmel, quanto più le società son primitive, inorganizzate, minacciate, tanto più esse esigono da parte dell'individuo il sacrificio allo scopo comune, l'abnegazione e l'altruismo. Nel fatto ci si presentano elementi

(1) Cfr. per es. *Basi della morale*, pag. 162; *Sociologia*, parte II, capo 2, § 222; *Giustizia*, pag. 7 e 21.

egoistici ed elementi altruistici che si combattono e si organizzano, o, come dice pure lo Stephen, le qualità sociali sono sviluppate a condizione che esistano le qualità egoistiche e viceversa. Voler passare da questa complessità di elementi all'unità delle dottrine morali è un lasciare il terreno positivo dei fatti per entrare nel mondo delle astrazioni. L'astrazione sarà necessaria perchè la scienza proceda, una soluzione unilaterale e metafisica del problema morale è necessaria nella vita pratica; ma non si può pretendere che in tal maniera si abbracci il fatto nella sua realtà. Come pessimismo e ottimismo, così egoismo e altruismo, individualismo e socialismo sono le soluzioni metafisiche del problema etico-sociale; ma nessuna di esse è propriamente scientifica. Anche qui la scienza della morale è diversa affatto dalla morale: in questa entra come elemento costitutivo fondamentale la fede in ciò cui si dà valore assoluto, e perciò essa può abbracciare una delle due soluzioni opposte; ma la scienza della morale ci dà e ci deve dare soltanto l'analisi del fatto e la legge di esso.

Onde si vede che, come nel caso della causalità tra fatti psichici e fisici il problema è posto male, così è posto male nel secondo della causalità tra benessere individuale e benessere sociale: davanti alla scienza positiva non può esistere e non esiste che il fatto nella sua complessità, e il problema della priorità e delle origini prime è scientificamente mal posto. Porsi il problema della priorità importa per conseguenza il bisogno di risolverlo, e allora naturalmente, a seconda delle condizioni particolari di spirito e dell'età alla quale si appartiene, la soluzione varia: lo Spencer, come la sua età, è materialista nel problema teoretico, utilitario nel problema propriamente etico, individualista nel problema sociale e politico. E a tutte queste soluzioni egli arriva per il medesimo metodo e per il medesimo errore: astrazione e unilateralità, che si manifestano in una concezione meccanica dei fatti spirituali e morali ed esclusivamente biologica e atomistica dei fatti sociali.

Lo Spencer trae dalla biologia il principio, che la conservazione della vita è possibile a questa condizione, che ogni individuo riceva i benefici e i mali della propria natura e delle conseguenze che ne conseguono, il che si ve-

rifica tanto nelle relazioni, che hanno tra loro le parti di ogni organismo, quanto nelle relazioni tra i membri d'una specie. Ma naturalmente la verificazione completa e perfetta di quel principio non è possibile fra le creature gregarie che a due condizioni: la prima, che le azioni le quali permettono all'individuo in conformità della sua natura di ottener benefizii e di sfuggire danni siano limitate, per non intralciare azioni simili degli altri individui consociati; la seconda è, che in presenza di nemici comuni vi sia il sacrificio di alcuni individui. Trasportando questi medesimi concetti nello studio della vita morale sociale, si vede che la conservazione della vita, e quindi il fine etico, ha per condizione necessaria, che ognuno nell'agire non leda la uguale libertà di ciascun uomo. In questa veramente sta la giustizia, perchè la seconda delle condizioni accennate, cioè che in presenza di nemici comuni ci sia sacrifizio di alcuni individui, ha valore soltanto quando, come nelle società imperfette, sorge pericolo da parte di nemici o di altre specie o della medesima specie (1).

La giustizia adunque è essenzialmente e semplicemente rispetto dell'uguale libertà altrui.

Ma se così deve intendersi la giustizia, si corre rischio di rendere impossibile il raggiungimento dello stesso fine morale dallo Spencer proposto, cioè la conservazione della vita. Infatti, come ha ampiamente dimostrato Leslie Stephen (2), esiste un antagonismo fra l'utile individuale e l'utile sociale cioè la conservazione della razza. Le qualità che fanno sopravvivere quest'ultima possono non sempre esser sorgente di vantaggio per l'individuo, e nemmeno, se guardiamo attentamente, per la media degli individui. È certo che le qualità essenziali all'esistenza di ciascun individuo sono essenziali all'esistenza del tutto; se un animale non può vivere senza polmoni, anche un milione di essi non potrebbe parimenti vivere; ma la proposizione inversa non ha valore, perchè si può dire di un bel numero di istinti, per esempio dei sessuali, che, se sono essenziali alla razza, non sono altrettanto all'individuo, tanto è vero che

(1) Cfr. *Giustizia*, capp. II e III.
(2) L. Stephen, *Science of Ethics*, pag. 91 e segg.

chi è privo di istinti sessuali non solo può vivere tuttavia, ma anzi evita molti danni o pericoli ai quali sarebbe esposto possedendoli.

Se dunque la giustizia è data semplicemente dai limiti che la uguale libertà degli altri pone allo sviluppo della propria attività, non può affermarsi che in ciò si abbia la condizione necessaria alla conservazione della vita. È vero che lo Spencer parla della giustizia, a suo modo intesa, come di condizione necessaria, non già sufficiente, alla conservazione della vita; ma è anche vero, che tale condizione, quando agisce da sola, potrebbe portare conseguenze contrarie allo scopo. Ora, una condizione può bene essere necessaria e insufficiente, ma non può nel medesimo tempo esser necessaria e capace di condurre a conseguenze opposte a quelle volute.

E poi, anche indipendentemente da questo, si può ancora chiedere: data la dottrina dello Spencer, che cosa diventa la giustizia? Che cosa diventa il diritto? L'una non è altro che un equilibrio di forze, l'altro l'estrinsecazione di ogni forza individuale fin dove essa non trovi ostacolo nell'estrinsecazione di un'altra.

Il problema etico-sociale è dunque puramente un problema di meccanica. Ma, mentre in questo la soluzione è possibile perché son noti gli elementi, nel problema della meccanica sociale la soluzione finale ed esatta è inattingibile per il fatto, che le forze stesse non si possono tutte e in modo esatto determinare quantitativamente. È giusto, dice lo Spencer, che ognuno goda o soffra le conseguenze delle proprie azioni, Ma chi determina fin dove arrivano esse conseguenze? Chi può dir con certezza di soffrire soltanto le conseguenze dell'azione sua e non pure quelle dell'azione altrui? Chi delimita la sfera di ciascuna attività? Il concetto dello Spencer è per un certo rispetto alquanto grossolano, e finisce per confondere quello che ha valor morale con ciò che non lo ha, le azioni, in quanto son dipendenti dallo spirito e dalla volontà dell'uomo, con i fatti, in quanto son conseguenza delle cose. Certo quel concetto non può applicarsi alla società presente.

Ma forse, ed è questo veramente il pensiero dello Spencer, esso deve riferirsi a quella società ideale, nella quale, per

il completo adattamento della natura umana alla vita sociale, si sarà appunto ottenuto l'equilibrio delle forze individuali. Allora la giustizia sarà appunto quale viene indicata dallo Spencer. Ma anche dato questo, come si potrà giudicare della società presente in base a quel tipo ideale di giustizia? Supponiamo, per esempio, che io onesto e laborioso goda il frutto delle mie azioni, come sarebbero onori, agiatezze, buona fama, tranquillità; è giusto allora che io lasci l'uomo vizioso o infingardo soffrire nell'ozio le conseguenze delle sue azioni, senza neppur tentar di rialzarlo moralmente e spiritualmente? Dirà forse lo Spencer: ma in questo caso non si tratta di giustizia, bensì di umanità, o, com'egli dice, di beneficenza. Ma una simile distinzione, pare a me, riferita al caso citato esiste più nella mente dello Spencer che nella realtà del fatto e della vita; tanto è vero che alcune leggi impongono come dovere di giustizia alcune azioni, quale il soccorso in caso di urgenza. Questa imposizione della legge, potrà forse soggiungersi, dipende dal fatto che le conseguenze di certe azioni si complicano e si ingrossano così da coinvolgere molte altre persone oltre quelle immediatamente e direttamente colpite, come sarebbe nel caso di un incendio doloso, le cui conseguenze si allargano molto ampiamente. Ma questo appunto significa, dico io, che la realtà del fatto non s'accorda con l'assolutezza rigida e semplicistica del concetto che lo Spencer ha della giustizia.

Un simile concetto poteva esser buono e ammissibile nella dottrina morale kantiana, dove il dovere è qualcosa di inflessibile e di granitico nella sua rigidità e immobilità; ma, si deve riconoscere, non è più buono in una filosofia, per la quale tutto perennemente si trasforma. La natura delle cose, sulla quale vuol fondare lo Spencer il concetto di giustizia, non è già qualche cosa di immutabile e di universale, non è una entità astratta; bensì essa non esiste se non in quanto diventa. Su di essa, positivamente e dinamicamente intesa, non si possono fondare leggi assolute. Variano, almeno in parte o dentro certi limiti, le condizioni d'esistenza dalle quali è determinata la natura delle cose, onde deve pur variare nelle stesse proporzioni e negli stessi limiti, la norma etico-giuridica che poggia su quelle. Dimo-

dochè parmi abbia ragione il Vanni (1) di affermare, che una norma rispondente in tutto e per tutto alle esigenze proprie di un certo grado di sviluppo individuale e di una certa forma di organizzazione sociale, s'ha da ritenere, finchè durano tali esigenze, tanto razionale e tanto necessaria quanto la norma corrispondente ad altra condizione.

Lo Spencer parmi che si trovi in questa difficile situazione: da una parte egli vede, che il carattere della giustizia deve esser quello della universalità e necessità, e allora non può vederla attuata che in uno stato ideale dove l'equilibrio delle forze sia completo; dall'altra egli deve metter d'accordo la dottrina della giustizia con quella della evoluzione; onde deve finir con applicare il concetto di giustizia valevole per una società ideale alle condizioni attuali della società. Succede adunque uno scambio strano di pensieri e di giudizii: la giustizia, come lo Spencer la determina, è tratta dalla considerazione delle società subumane e puramente naturali, dove essa si riduce veramente alla legge della selezione naturale e a un equilibrio di forze per la conservazione della vita; e per applicare il medesimo concetto alla società umana lo Spencer deve pensar questa, non più come essa è nel fatto attuale e nelle sue condizioni psicologiche e storiche, ma come sarà in uno stato ideale, cioè non più come società umana, ma come società naturale. Senonchè allora la parola stessa di giustizia perderebbe ogni valore, perchè essa esiste solo in un mondo e in una società morale. Lo Spencer in conclusione fa corrispondere alla parola moderna di giustizia un concetto non moderno e non vero; e d'altra parte estende il concetto di selezione naturale, di adattamento e di equilibrio meccanico, concetto vero quando si limiti e si riferisca a certi fatti, ad altri per i quali invece il concetto deve esser molto diverso.

Ora, siccome la società ideale, in cui si attuerebbe quella che egli chiama giustizia, è in equilibrio perfetto, così accade, sempre per uno scambio di concetti, che egli rappresenti, come la giustizia, così anche il diritto statica-

(1) I. Vanni, *Il sistema etico-giuridico di H. Spencer. Introduzione alla Giustizia* (Città di Castello, 1893), pag. XXI.

mente e la società stessa come un organismo biologico di formazione naturale. Onde quel medesimo equilibrio di forze individuali, che è possibile solo quando esse siano definite e costanti di intensità e di direzione, egli lo pretende anche nelle condizioni attuali, quando esse si vanno svolgendo ed esplicando, per la continua incessante potenza creativa dello spirito umano. Come in un organismo animale la conservazione della vita è assicurata, quando ciascun elemento di esso funzioni e si sviluppi liberamente entro i limiti imposti dall'azione delle altre parti, così nell'organismo della società umana la conservazione ha per necessaria condizione lo sviluppo di ciascun individuo fino a non intralciare in nessun modo quello di un altro. E come in un organismo accade, che naturalmente si rompa e vada in frantumi l'inviluppo protettore dell'essere, quando abbia finito di compiere il suo ufficio e non segua più con sufficiente prontezza il moto interno del corpo; così la società umana per una specie di disquamazione si spoglierà di tutti quegli inviluppi che sono le leggi e le istituzioni, quando queste non soddisfacciano più al nuovo e completo adattamento della natura umana alla vita sociale. Come la crisalide, una volta che per suo moto interno, per lo sviluppo naturale de' suoi organi, è diventata atta alla vita aerea, si sprigiona fuori del bozzolo, che ormai ha finita la sua funzione, e spicca libero il volo per le vie del cielo, così, quando la natura umana sia arrivata al completo adattamento, arriverà pure alla completa libertà, all'individuazione perfetta, alla giustizia e alla moralità assolute. Tutto questo, dice lo Spencer, deve necessariamente accadere, perchè tutto questo è l'effetto delle leggi naturali, cioè della natura stessa dell'organismo sociale.

Ma ora noi possiamo domandare allo Spencer: e siete voi certo che la natura della società umana sia appunto quella che voi indicate, tale cioè che si arriverebbe in tempi futuri a quella individuazione perfetta come voi la intendete? Siete voi certo, anche ammettendo come buone tutte le analogie o vere o parventi tra un organismo individuale e la società umana (1), che questa veramente sia

(1) Spencer, *Sociologia*. parte seconda.

soltanto un aggregato di elementi individuali, ciascuno dei quali vive vita propria e, direi, chiusa in sè; e che quindi le leggi e le istituzioni non facciano altro ufficio per la vita sociale che quello del bozzolo per la crisalide? Voi stesso siete costretto a confessare che, per esempio, nella crescenza sociale vi è un fattore, cioè le migrazioni degli individui dall'una all'altra società, col quale la crescenza organica non offre alcun raffronto (1). Or avete osservato e analizzato da che dipende la presenza di questo fattore nuovo, per il quale certi individui trasformano i bisogni in fini nuovi e diversi della loro attività? Avete voi osservato da che dipende quella trasformazione e quella finalità? Voi avete assimilata la società e la giustizia umana alla società e alla giustizia sub-umana, e avete anzi tratto quella da questa; ma avete voi messo in luce in che cosa la vera giustizia, cioè la giustizia umana, differisce da quella che voi chiamate giustizia sub-umana?

Con tutta probabilità ha ragione il Lazarus di rimproverare allo Schäffle e allo Spencer di prendere le analogie per spiegazioni; e molto opportunamente il Tarde e con lui parecchi altri hanno mostrato il carattere provvisorio ed esteriore dei confronti biologici, sui quali poggia tutto il sistema etico-giuridico dello Spencer. È vero che noi vediamo nel processo evolutivo un differenziamento progressivo di struttura accompagnato dal progressivo differenziamento delle funzioni, e perciò una sempre maggiore individuazione; ma è lecito applicare questo concetto alla società umana senza esaminare come esso vada inteso e come vi si modifichi? È vero che nelle società inferiori non umane noi vediamo essere la conservazione dell'aggregato assicurata dalla libera attività degli individui, limitata unicamente dalla presenza degli altri, necessaria per la vita, e dalla sopravvivenza dei più adatti; ma si possono trasportare di pianta simili concetti e principii nello studio della società umana, senza esaminare quale nuovo elemento può modificare e rivolgere su nuove vie quella libera attività individuale, e darle una natura propria essenzialmente diversa da ogni altra? È vero che nella vita organica e sub-

(1) Spencer, *Sociologia*, parte II, cap. 3, § 227.

umana ogni individuo, pur vivendo in unione con altri, vive come chiuso in sè, d'una vita esclusivamente propria; ma avete voi osservato se proprio la stessa cosa si ripete nella vita e nella società umana? Qui invece è affinità di rappresentazioni, comunanza di sentimenti, unità di vita. È vero che la legge di selezione naturale, di cui la giustizia sarebbe il corrispondente sociale e umano, ha la sua attuazione in mezzo agli animali o anche, se volete, fra i selvaggi; ma la cosa va diversamente nelle società civili. Qui gli individui non si trovano affatto allo stato di natura, cioè in faccia agli altri e alla natura stessa con le pure forze primitive; bensì nascono in condizioni sociali differenti, con diversi mezzi di protezione e di sviluppo forniti dalla società e dalla storia, e quindi la selezione naturale non può attuarsi nella maniera solita. Lo Spencer, osserva bene il Fouillée in un recentissimo articolo (1), parla come se noi nascessimo tutti, a guisa di fiere, senza un passato sociale dietro di noi, senza un avvenire sociale; onde la sua giustizia tutta individualista non è altro che la forza, laddove la giustizia sociale protegge al bisogno il debole contro il forte, tien conto del passato e pensa all'avvenire.

Lo Spencer in conclusione trasporta un concetto tale e quale dal campo dei fatti organici a quello della vita umana e sociale, senza esaminare l'intima natura di questa. E perciò succede che egli, mentre ha determinato così chiaramente in che consista la evoluzione meccanica, non ha poi determinato in che consiste il progresso, anzi non lo ha visto, perchè lo ha sottinteso nel fatto e nella legge stessa di evoluzione. Ma il progresso non è l'evoluzione meccanica, come la coscienza non è la causalità naturale, come la società umana non è l'organismo naturale, come la storia non è la formazione naturale.

Io non disconosco tutto il valore che ha la visione biologica introdotta dallo Spencer nello studio dei fatti umani, non disconosco che per essa vennero e vengon messi in luce aspetti ed elementi e dati dapprima ignoti o poco noti; ma affermo, che lo studio biologico non esaurisce il fatto

(1) Fouillée, *L'idée de justice sociale* in *Revue des deux mondes*, 1 marzo 1899.

della coscienza, della società, della storia, del progresso. Il Vanni dice (1), che la premessa onde muove lo Spencer è una legge naturale già fornita da altre scienze; ma riconosce poi, che il difetto sta nell'essere le premesse assunte in modo incompleto ed esclusivo, con un significato e una estensione non in tutto legittime. Io direi di più, cioè che la medesima premessa, in quanto è legge biologica, può, anzi, deve, essere accettata, ma in quanto è o può diventare legge sociologica deve essere sottoposta a critica. Il che viene oggi confermato da molti studiosi di cose sociali, come il De Greef, il Kidd, il Balfour (2), i quali dubitano se veramente l'evoluzione, almeno intesa nel senso spenceriano, sia legge della società umana. E il De Greef riconosce, cosa del resto ormai ammessa da quasi tutti, che le società umane, pur essendo sottoposte a legge, sono organismi superiori agli altri, o, com'egli li chiama, superorganismi. Ora questa superiorità, che può essere ed è variamente interpretata, dipende appunto, io penso, dalla presenza di un fattore nuovo, non sufficientemente — mi pare — calcolato, e che pure unifica, indirizza, trasforma anche gli altri fattori: voglio dire la coscienza. Dalla natura di questa dipende appunto, come il carattere essenziale della moralità, il dovere, così anche il modo nuovissimo ed originale, con cui il fatto stesso della individuazione si presenta nella società umana.

Infatti, a misura che l'uomo passa dagli stadii selvaggi a quelli civili, a misura che la società militare, come dice lo Spencer, cede il posto a quella di tipo industriale, a misura insomma che la coscienza umana si chiarisce e avanza, si manifesta pure un moto che, se per un lato può interpretarsi come individuazione crescente, per l'altro si deve dire solidarietà crescente. A misura che le società progrediscono, esse uguagliano le loro unità componenti, anzichè differenziarle, come dovrebbe accadere in un organismo. Lo sviluppo dell'individuo è lo sviluppo di una coscienza,

(1) Vanni, *Il sistema etico-giuridico di H. Spencer*, pag. XLI.

(2) De Greef, *Les lois sociologiques*, pag. 154. Parigi, Alcan, 1896. Del Kidd principalmente è ormai notissima l'opera nella quale egli mira a dimostrare quanta parte abbia il fattor religioso nella evoluzione della società e nel progresso.

nella quale si accolgono, si chiariscono, si affermano, si esprimono gli elementi stessi, onde tutta la vita sociale risulta e si muove; e le individualità più alte non sono quelle che più si staccano dalla società onde emergono, o più le fanno contro, ma son quelle che meglio in sè ne accolgono gli elementi spirituali, se ne rendono chiaramente coscienti e più energicamente li affermano. L'individuo umano non è come un astro nel sistema solare, che al pari degli altri è uscito dalla nebulosa primitiva e si è differenziato pur rimanendo avvinto più o meno per l'azione reciproca delle forze al resto del sistema, nel quale tuttavia esso ha una funzione tutta propria; l'individuo umano è qualcosa di assai più complesso e di più alto: esso si stacca, direi, dal grembo della società e della storia come tutti gli altri individui coi quali vive in rapporto, ma nella sua coscienza riflette e rivive tutta la vita del passato, tutta la vita sociale (1); ma per la sua coscienza egli esce, per così dire, dal suo isolamento e apprende sè come legato al passato al presente all'avvenire del suo popolo e della società; e nel suo sviluppo esso va acquistando una sempre più chiara e più operosa coscienza dei rapporti intimi spirituali che appunto alla società lo legano; onde di questa diventa ed è non solo il prodotto, ma la espressione vivente, non solo un anello, un atomo, ma il riflesso sintetico, ma il pensiero e la parola: il verbo, può dirsi, veramente. Da questo fatto di natura psicologica e specificamente proprio dell'età moderna, trae origine quella forma di giustizia, che pure è caratteristica dell'età nostra, la giustizia sociale. Oltre la giustizia di libertà, che consiste nel rispetto della libertà individuale, e oltre la giustizia d'uguaglianza, la quale vuole che uomini dissimili nel resto siano trattati alla stessa maniera per gli atti di uguale valore, vi è pure una giustizia sociale o di solidarietà la quale vuole che, dati gli intimi legami e le ripercussioni di azioni nella vita sociale,

(1) Cfr. Paulsen, *op. cit.* pag. 285. Wundt, *op. cit.* pag. 447-462. Fouillée, *Le mouvement positiviste*, pag. 308; *Science sociale contemporaine* (Hachette, 1897) pag 247 e segg. Circa però l'idea metafisica che questi autori connettono con il concetto moderno psicologico della società, vedasi più avanti la conclusione.

ognuno tenga conto del bene altrui ugualmente che del proprio (1).

L'individuo ha dunque certamente il diritto di affermarsi, ma in quanto egli ubbidisce alla forza imperiosa indefinibile, che gli si impone come ideale sociale, e in quanto egli veda con più chiarezza i rapporti che legano lui alla vita spirituale del suo popolo.

Non certo ha diritto di affermarsi l'individuo, il quale, a tutto ed esclusivo vantaggio delle proprie passioni, più o meno artisticamente larvate, si ribelli o viva estraneo a ogni idealità sociale; egli in tal modo si isola e si involve anzichè esplicarsi ed evolversi: allora si ha non l'individualismo e l'aristocrazia, ma piuttosto, come dice Max Nordau, l'egotismo, o, come dice il Paulsen, il nihilismo morale. Invece, dell'individualismo vero e sano, il quale ha sua origine nel sentimento della forza imperiosa, che impone il proseguimento della idealità sociale, può dirsi quello che afferma il Fouillée (2): « plus il y aura d'individualisme, plus il y aura de puissance sociale. »

Ma poichè, così intesa, le società è il prodotto continuo di se stessa e della storia, cioè di un processo ideale anzichè prettamente naturale, e l'individuo si potrebbe forse chiamare la società stessa sintetizzata e concretata nel caso singolo e resa cosciente, ne viene che il diritto noi non lo possiamo intendere che sotto un aspetto idealistico e dinamico: cioè come un'idea, il cui contenuto è di formazione collettiva e storica, che sempre si rinnova e che si va attuando e concretizzando nelle istituzioni sociali. Dalle condizioni stesse della società emerge, sotto forma indeterminata e vaga, il contenuto di quelle alte idealità sociali, che altrove abbiam chiamate gli scopi umani, nelle quali l'individuo obbiettivizza quella forza superiore imperante di cui egli ha oscura coscienza.

Il diritto è costituito dal contenuto stesso della idealità sociale fatta cosciente, sentita come un dovere, e affermata dall'individuo. Il disagio politico e civile della società bor-

(1) Cfr. Fouillée, *Justice soc.*, in *Revue des deux mondes*, 1 marzo '99.

(2) Fouillée. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, pag. 255.

ghese alla fine del secolo scorso diede origine alla formazione di nuove idealità sociali, che fatte coscienti negli individui superiori, si affermarono come diritti all'uguaglianza e alla libertà. Così nella società moderna il disagio economico e l'inferiorità spirituale delle classi proletarie fanno sorgere l'ansia e il bisogno di rinnovamento, il quale porge così gli elementi costitutivi di nuove idealità sociali, alle quali corrispondono nuovi diriiti e corrisponderanno di conseguenza nuove forme di vita sociale.

Quello che rimane costante nella formazione del diritto e nella evoluzione della giustizia è la perenne forza ricreativa dello spirito umano, è la volontà del bene, o il sentimento oscuro di una forza che impera il proseguimento della idealità sociale; e la coscienza, in cui quella si rivela, sa dai dati sensibili rielaborar di continuo nuove forme di ideale, nel conquistare e nell'attuar le quali essa vede il suo diritto.

Onde questo non può pensarsi come qualcosa di fisso e immutabile, ma è nella sua essenza la stessa volontà del bene, variamente espressa e affermata a seconda e in dipendenza dei dati storici e sociali. La coscienza umana, nel mentre che, in base alle sue esperienze individuali e sociali, crea innanzi a sè tipi o forme sempre più alte di ideale morale, come a dire cime sempre più alte da raggiungere, a ciascuna delle quali, quando essa è presente allo spirito, si dà valore assoluto, come se quella fosse l'unica, la somma, la vera, la coscienza umana, dico, allo stesso modo che sente il dovere sempre nuovo di raggiunger quelle cime, così afferma in maniera sempre nuova il diritto di conquistarle.

Adunque unicamente nel fatto della coscienza riflessa attiva operosa è possibile, parmi, trovare la sorgente psicologica della finalità e della società, della moralità e del diritto. Unicamente ponendosi da questo punto di vista è possibile trovare il termine di conciliazione tra le dottrine opposte che si contendono il campo nella filosofia morale e giuridica, ed è possibile quindi vedere nella sua piena luce il difetto essenziale della dottrina spenceriana: essa, dominata dalla biologia, che sta come al centro di tutte le discipline, non ha la visione lucida e completa del fatto, e

perciò cade nell'atomismo sociale, nell'individualismo e nella vecchia dottrina del diritto naturale.

Tutto questo si evita indubbiamente, o almeno si correggono i difetti per un lato e le esagerazioni per l'altro, quando, partendo da un esame più completo del fatto umano e sociale, si veda nella natura stessa della coscienza, e quindi nella finalità, la origine psicologica e caratteristica della morale e del diritto. Così viene trasformata la concezione meccanica della società in un'altra più conforme al vero, che ce la rappresenta come un organismo più complesso e più alto degli ordinarii, un organismo che non solo si evolve ma, quel che è più, progredisce, cioè va attuando scopi ideali. Così il valore dell'individuo vien riconosciuto, ma in quanto esso sente di *dover* proseguire quell'idealità, che è costituita essenzialmente di dati sociali: così il diritto naturale si può accettar come vero, ma in quanto esso esprime semplicemente la volontà stessa originaria del bene che, in rapporto con le varie condizioni di esistenza sociale, si forma nuovi scopi umani; onde il diritto ci si presenta come avente valore intrinseco e oggettivo, perchè in fondo scaturisce dalla natura stessa della coscienza umana. E in conclusione, se non possiamo accettare un diritto naturale nel senso classico, possiam bene accettare un'origine naturale, cioè psicologica, del diritto.

Tutto questo non è teoria astratta, ma constatazione di fatti: la scienza esamina il fatto etico e sociale nella sua complessità e unità, ne vede gli elementi, ne determina i rapporti, ma non può presumere di costruire essa il fatto, ponendo quelle soluzioni unilaterali che poggiano sull'assoluto. La fede nell'assoluto e con essa la unilateralità della soluzione sono, come ho detto altrove, dati indefettibili della vita morale in qualunque forma essa si manifesti; ma poichè l'assoluto stesso non può essere oggetto di scienza, così questa non può dare una legge obbligatoria alla vita: la scienza dice: nè pessimismo, nè ottimismo; nè egoismo, nè altruismo; nè liberalismo, nè collettivismo; nè materialismo, nè spiritualissimo possono essere la spiegazione scientifica cioè completa integra positiva del fatto; pure o l'una o l'altra di quelle soluzioni opposte, assolute e dogmatiche,

si può trovar nella vita. Ma la scienza constata pur questo, che delle due forme opposte di soluzione ha avuto sempre e ha forza di progresso quella che corrisponde al *transcende te ipsum*, anzichè l'altra che corrisponde al *conserva te ipsum*: soltanto la prima pone innanzi allo spirito un ideale morale di valore assoluto che infonda una fede, che obblighi alle grandi azioni, che attui il progresso. La scienza e la filosofia positiva non possono dimostrare come assolutamente e definitivamente buona nè l'una nè l'altra delle due soluzioni; ma, dovendo rispondere al quesito: qual è quella che nel corso della storia e nel moto della società si è rivelata e si rivela sempre come più efficace nell'attuare la moralità e il progresso? — allora la filosofia dovrà rispondere: la soluzione idealistica. La scienza non può in via teoretica risolvere il problema antico: onde viene la vita? onde essa acquista valore? — La scienza può semplicemente constatare e determinare gli elementi che entrano a costituirla e il modo onde essi si compongono; e può quindi allora tra gli altri fatti constatare pur questo, che l'uomo si è sempre creata una spiegazione religiosa e metafisica del problema dell'esistenza, che il porselo e lo spiegarlo dipendono dalla stessa natura della coscienza, e che la spiegazione la quale ha meglio soddisfatte le esigenze della vita morale e sociale fu la spiegazione idealistica; il che costituisce anche per lo scienziato un buon fondamento per accettarla, almeno come ipotesi. Insomma la scienza fa una constatazione psicologica, non si pronuncia sul valore obbiettivo della spiegazione.

Ma nel fare questa constatazione, che sembra cosa tanto limitata e ad alcuni forse insufficiente e pericolosa, la scienza compie un alto ufficio: prima di tutto perchè riconosce e afferma la verità; poi perchè essa, entrando come elemento attivo nella vita, concorre a tener desta sempre la spiegazione idealistica e quindi a rinnovare continuamente l'ideale morale.

RIASSUNTO E CONCLUSIONE

Già dalla esposizione della dottrina morale del Rosmini e dello Spencer, e più ancora, dalla critica, che dell'una e dell'altra abbiamo tentata, deve esser risultato manifesto in quali punti e questioni i due filosofi profondamente dissentano, e in quali invece si avvicinino.

1. — Come due sono le parti e gli aspetti sotto i quali mi è parso di dover considerare le dottrine morali del Rosmini e dello Spencer, così due sono i caratteri precipui che si trovan comuni: tanto l'una quanto l'altra dottrina, considerate sotto l'aspetto storico e psicologico, ci appaiono così intimamente in rapporto con le condizioni spirituali del tempo e della società, nella quale esse si formarono e si diffusero, da poterle veramente considerare come la manifestazione teoretica e logica d'uno stato di coscienza collettivo. L'una, la rosminiana, col suo carattere di disinteresse, con la sua intonazione alta di accordo fra il razionalismo e la fede rivelata, co' suoi presupposti idealistici rappresenta bene, nella forma cosciente e filosofica, la stessa voce, lo stesso sentimento della nazione italiana in uno dei momenti più generosi della sua storia, quando l'ideale nuovo della libertà politica e della indipendenza, se non forse ancora dell'unità, era proseguito con disinteresse fiero e costante e con la fede sincera di trovare in essa l'accordo fra il passato e l'avvenire. L'altra co' suoi presupposti meccanicisti, col suo carattere di ego-altruismo, con la sua intonazione di accordo fra le esigenze positiviste e le meta-

fisiche, rappresenta bene, nella forma cosciente e filosofica, il modo di pensare e di sentire comune a tutta una età, quando il benessere sociale veniva rappresentato come il vero ideale morale, in cui si potessero e si dovessero infine soddisfare e accordare gli impulsi egoistici.

E tanto l'una quanto l'altra dottrina, sotto questo aspetto considerata, conferma la verità di quello che altrove fu detto: essere cioè il contenuto dell' ideale una espressione della vita collettiva, che arriva a una coscienza più chiara e più definita in alcuni individui superiori, e in altri anche a una manifestazione logica e filosofica.

E per questo stesso fatto appunto, cioè per la genesi storica e psicologica delle dottrine morali del Rosmini e dello Spencer, accade che esse, considerate sotto l'aspetto teoretico, siano affini ancora, in quanto che ambedue son costruite su presupposti metafisici e trattate e svolte con metodo deduttivo.

Ma le due dottrine poi, pur essendo affini nella loro genesi e nella natura logica del loro principio teoretico, si distinguono profondamente per il valore che danno a questo e alle conseguenze che ne derivano. Per la dottrina rosminiana il principio teoretico nuovo, che include pur quello della libertà, è l'ente ideale; e dalla posizione di esso deriva, che la morale venga intesa in modo intuizionistico e sia disinteressata. Per la dottrina spenceriana invece il principio teoretico nuovo, che include pur quello dell'utilità, è la persistenza della forza, attuantesi secondo la legge dell' evoluzione per l'azione dei fattori principali, che sono la selezione naturale, l' adattamento e l' eredità: tutto inteso in modo strettamente meccanico, onde deriva che la morale sia naturalistica induttiva egoistica.

Così parimenti accade, che l'una dottrina ponga un fondamento idealistico e infine teologico all'obbligazione; l'altra finisca con annullarla —: l'una dottrina sciolga il problema della sanzione finale, differendola a una vita futura e ultraumana; l'altra invece a una vita futura sì, ma umana e naturale.

Ma, come accade che la genesi dei fatti ci può rivelare non pure la somiglianza, ma ci spiega anche la differenza dei fatti stessi, così accade, che quel medesimo processo

storico e psicologico, dal quale abbiam visto sorgere le due dottrine, è pur quello che ce ne spiega le differenze costitutive. Non si deve per questo dimenticare e trascurare il valore che ha sempre il fattor personale nella costituzione di una dottrina, come anche nella espressione di un sentimento, il quale pure abbia origini più remote e radici più largamente diffuse. Si deve però indubbiamente ridurre l'azione di un tal fattore, e cioè della coscienza personale, alla elaborazione logica, alla valutazione affettiva e alla affermazione chiara di quel contenuto ideale. Nel caso del Rosmini e dello Spencer, questo contenuto, che veniva da loro parimenti attinto alla società, era radicalmente diverso, onde diverse e anzi opposte furono le dottrine elaborate dallo spirito alto e comprensivo dei due filosofi.

E ancora si noti, che, come s'è visto dalla esposizione e dalla critica, le due dottrine, non pure nel processo genetico, ma e in un elemento dottrinale si accordano, voglio dire nell' individualismo. La quale affinità conferma efficacemente quanto dicemmo circa il rapporto delle dottrine con le aspirazioni e condizioni delle società rispettive; poichè, essendo le teorie etico giuridiche quelle che hanno più immediata relazione con la vita vissuta e reale, accade naturalmente, che esse più intimamente con questa si accordino e la riflettano. E poichè le due età alle quali appartengono i due filosofi, dissimili in tutto il resto, sono pur simili nella concezione dei rapporti fra l'individuo e la società, accade che le stesse dottrine, dissimili in tutto il resto, siano affini nella soluzione dei problemi etico-giuridici. Onde si potrebbe argomentare che in genere, qualora nella storia della civiltà e della filosofia si trovino altri casi, nei quali si verifichi il fenomeno inverso a quello riscontrato da noi, cioè che, essendo uguali tutti gli altri dati, uno solo, la concezione etico-giuridica appartenente alla società e quella sviluppata nelle dottrine dei filosofi, fosse diverso, si avrebbe, applicando insieme i metodi di concordanza e di differenza, la conferma deduttiva di quanto noi abbiamo induttivamente affermato, per il Rosmini e lo Spencer, cioè che la dottrina etico-giuridica dei filosofi, dipende dalle condizioni sociali del tempo loro.

Ma ad ogni modo è certo, e noi possiamo ripetere, che

le dottrine opposte del filosofo italiano e del filosofo inglese, considerate come produzioni storiche e psicologiche, stanno bene in rapporto con le condizioni spirituali del loro tempo, dal quale ricevono indirizzo e impulso.

Ma a questa affinità di processo genetico, per il quale abbastanza chiaramente si spiegano le differenze, corrisponde una affinità anzi identità di vizio fondamentale costitutivo. Ed è noto appunto che, quando sia con esattezza determinato il processo di un fatto, vien messa in chiaro a un tempo la sua debolezza.

Più volte ho insistito nella critica sulla confusione, palese in qualche parte, più coperta in altre, fra morale e scienza della morale, fra pratica e teoria. Quando una dottrina prende l'impulso, l'ispirazione, l'indirizzo dalla sua età, dai bisogni, dalle aspirazioni, dalla coscienza collettiva di questa, essa non può più farsi con metodo puramente scientifico, non può più rimanere nel puro campo dei fatti e delle osservazioni, non può più arrivare a conquiste sicure, ma deve ridursi, come dissi, a dar forma logica ai medesimi principii, sui quali si regge la concezione e la risoluzione che il suo tempo dà al problema umano e morale. Ora, poiché nella vita non può estinguersi, per la natura stessa della coscienza umana, la esigenza dell'assoluto, con valore di assoluto vengono assunte dai pensatori i principii; e così il presupposto fondamentale del sistema, per la sua genesi e per il suo valore, vizia tutto il sistema stesso, togliendogli l'importanza scientifica e comunicandogli in compenso una grande importanza storica e metafisica. E ancora si noti che, per una sequela invincibile di cause ed effetti, da quel dato teoretico originario, che a sua volta risale alla natura di un processo formativo delle dottrine, dipende quell'errore di metodo che si riscontra facilmente tanto nel Rosmini quanto nello Spencer, cioè la unilateralità, o in senso spiritualistico, come nel caso del Rosmini, o in senso meccanico e materialistico, come nel caso dello Spencer.

Così adunque tutto è legato come in un circolo nelle due dottrine esaminate: la ragion storica e psicologica, identica in se stessa, ma varia a seconda degli elementi spirituali delle due età, determina per un lato l'affinità dei due sistemi,

in quanto essi son basati su presupposti metafisici o metafisicamente intesi, e per un altro la loro diversità in quanto danno valore e contenuto diverso a quei presupposti; e importa nel medesimo tempo un vizio costitutivo, che impedisce alla dottrina di diventare scientifica, cioè la confusione della pratica con la teoria, della morale con la scienza della morale, onde viene pure un error generale di metodo, cioè la unilateralità. Ma tanto quella confusione quanto quella unilateralità rendon possibile quello che altrimenti non si potrebbe avere, la costituzione di una morale assoluta e il fondamento della obbligazione; perchè in fondo se anche lo Spencer, in coerenza con la sua dottrina, pronostica la scomparsa del sentimento del dovere, ciò succede perchè egli identifica il fondamento di questo con la forza inconoscibile, ma puramente meccanica, che nella società futura avrà la sua piena e assoluta azione.

2. — Da tutto ciò si deduce, che una vera dottrina scientifica della morale deve anzitutto, per costruirsi, rendersi indipendente dalle condizioni spirituali e pratiche, nelle quali essa per avventura può sorgere.

L'astronomia non potè erigersi a grado di scienza, se non quando si emancipò da tutti quei problemi religiosi e metafisici, che scaturivano direttamente dalla vita e la interessavano vivamente; così dicasi della psicologia, così della geologia, così della scienza delle religioni e del linguaggio. Innegabilmente aveva ragione il Comte di affermare che lo stadio scientifico non può iniziarsi, che quando lo spirito si liberi dalle strettoie in cui esso è avvinto nello stadio metafisico: non importa ora discutere come debba intendersi la legge dei tre stati (e il Comte non li intendeva come epoche successive); importa bensì di affermare questo fatto che, come tutte le scienze, così anche la morale sorge come scienza solo allora, quando si emancipa dalle condizioni e dai problemi spirituali pratici del suo tempo. In questo modo essa evita quella confusione tra morale e scienza della morale che è sempre stata, come s'è visto, la causa prima di tutte le discussioni. E allora lo spirito umano potrà porsi a considerare il fatto etico con piena indipendenza e serenità, in modo che dallo studio induttivo possa arrivare

alla determinazione esatta e scientifica della legge che ha governato e governa l'evoluzione dei rapporti morali (1).

Nella storia delle dottrine etiche noi possiamo chiaramente distinguere il periodo antico o più propriamente greco dal periodo posteriore che si divide in due, il medioevale e il moderno. Nel primo periodo, l'antico, principalmente per opera di Aristotele, si era iniziato un vero studio realistico della moralità; sebbene veramente le condizioni spirituali della società greca, influendo anche allora possentemente sull'indirizzo del pensiero, e in parte anche le condizioni e il grado di sviluppo delle altre scienze, delle quali l'etica è più complessa, e finalmente la natura dei rapporti sociali non ampiamente svolti, determinassero in certa maniera il campo della ricerca e non lasciassero quindi osservare il fatto etico nella sua interezza e complessità. Nel secondo periodo poi la influenza della vita e della pratica sulla scienza, cioè quindi della morale sulla scienza della morale, è più visibile, più forte, più persistente, più profonda; dimodochè, tanto nella prima parte di esso periodo, quella propriamente religiosa, quanto nella seconda, quella veramente metafisica, la dottrina morale non potè mai arrivare a vivere vita indipendente, a costituire con metodo proprio e su proprio territorio il proprio regno. Nella seconda metà del nostro secolo invece, per il grande incremento di tutte le scienze sperimentali e per l'allargarsi e intrecciarsi molto più vivido e più continuo dei rapporti sociali, si venne per un lato a far sentir la necessità di introdurre il metodo positivo negli studii etici, e per l'altro a destare il dubbio filosofico sul valore dei presupposti metafisici.

Ma la secessione, direi, della morale dalla filosofia o meglio dalla metafisica, e quindi dalla vita pratica, fu lenta e faticosa, e può dirsi anzi che non è ancora compiuta: la dottrina morale kantiana, la mistica e la teologica, quella del pessimismo e quella dell'evoluzionismo spenceriano stesso sono tutte ancora più o meno inquinate di elementi eterogenei, assunti dalla vita, cioè da bisogni, da sentimenti,

(1) Anche l'Asturaro nell'articolo *La scienza morale e la sociologia generale*, mette in luce la necessità della distinzione fra la parte teoretica della ricerca e quella pratica V. *Rivista ital. di sociol.*, genn. 1899.

da tendenze, da stati d'animo insomma proprii del tempo e della società dove esse sorsero.

Ora adunque, perchè si possa avere la vera scienza della morale, è necesssario che si esca dal campo chiuso delle discussioni male impostate e non mai risolte, che la si tenga libera da qualunque presupposto dogmatico di qualunque natura, il quale include sempre una visione unilaterale delle cose, e che si inizii insomma lo studio e l'esame del fatto etico, considerato nella sua complessità e in tutte le sue molteplici e complesse manifestazioni.

Ma, nel compiere questo suo ufficio, la scienza della morale non può straniarsi dal movimento generale delle scienze, non può non collegarsi nel suo indirizzo e ne' suoi procedimenti a tutte le altre discipline scientifiche e ai loro risultati. Certo anche in questo aveva ragione il Comte di affermare, che l'ordine storico di formazione delle scienze corrisponde all'ordine logico: la scienza dell'etica, formatasi dopo le altre, perchè più complessa e più alta, deve appunto sulle altre appoggiarsi, che sono meno complesse.

Ma rimane sempre il dubbio con quali discipline essa più intimamente si colleghi, con quali dovrà più facilmente e più frequentemente aver scambio di pensieri e di risultati e a quali dovrà essa domandare le basi scientifiche della sua trattazione.

La risposta non è difficile, quando si pensi entro quale ordine di fatti si deve porre il fatto etico. Io posso facilmente determinare quali sono le scienze, il cui sviluppo è necessario alla formazione e allo sviluppo della fisiologia, quando sappia che l'oggetto di questa è un fatto che appartiene all'ordine dei fatti organici. Così adunque, poichè è certo che il fatto etico, oggetto della scienza della morale, è un fatto umano, dovremo, per dar basi sicure all'etica, ricorrere alle discipline che studiano il fatto umano sotto i suoi varii aspetti.

Senonchè anche qui il dubbio si ripresenta, perchè delle molte scienze che, a cominciare da Aristotele e venendo fino a tempi recentissimi, si sono svolte intorno ai fatti umani, è difficile determinare quelle, che hanno più immediato rapporto con la scienza che studia l'aspetto etico del fatto umano. L'economia, la politica, il diritto, l'estetica, la

scienza delle religioni sono tutte discipline che studiano il fatto umano e sociale sotto i suoi varii aspetti, in quanto ha rapporto o con la produzione e la distribuzione della ricchezza, o con l'organizzazione civile e politica o con la amministrazione della giustizia o con un ideale supremo di bellezza o con l'azione pensata e sentita di un potere soprannaturale. Ora, fra tutte queste e le altre parecchie che a loro si allacciano, vi può esser dubbio forte circa quelle scienze, che più intimamente si legano alla etica la quale studia il fatto umano, in quanto ha rapporto con un ideale supremo di bene.

A risolvere il problema è necessario ricordare uno dei principii fondamentali di tutte queste scienze che vengono comunemente raccolte sotto il titolo generico di sociologiche; ed è che, essendo il fatto umano massimamente complesso e tale che tutti gli elementi o gli aspetti, che entrano a costituirlo, sono dipendenti fra loro, di egual natura devono essere e sono infatti le scienze che lo studiano; onde con tutte deve mettersi in rapporto l'etica, come di un albero una rama sta in rapporto con le altre e coi rami e col tronco e con le radici. È innegabile tuttavia che, volendo continuare il paragone, al naturalista è sufficiente, per rendersi conto esatto della natura dei fenomeni che in una rama collaterale si sviluppano, studiare i rapporti di essa con le radici e col tronco: dalla natura e dai dati, che quelle e questo gli forniscono, egli può trarre molti elementi, che, insieme ad altri attinti ad altre fonti, servono a che egli si renda un conto adeguato del fatto, che s'è posto a studiare. Così, parmi, deve accadere della scienza dell' etica. Essa appartiene al tronco di quelle discipline che, come dissi, si raccolgono sotto il nome di sociologia o, come altri dicono, di filosofia positiva delle scienze sociali; onde anzi tutto dovremo partire dai dati che la sociologia intesa in senso largo ci fornisce. Ma, poiché a sua volta, come il tronco dalle radici, così la sociologia germoglia fuori dalla psicologia positiva e di essa si nutre e con essa ha continui e intimi rapporti, così è chiaro che anzitutto su basi psicologiche deve costruirsi la scienza dell'etica, come del resto su basi psicologiche si costruisce qualunque altra delle discipline sociali. Dalla psicologia possiamo apprendere quali rap-

porti abbia il fatto etico, considerato nell'individuo, con le funzioni psichiche del pensiero, del sentimento, della volontà: come in esso si presenti la nota caratteristica del fatto psichico cioè la coscienza; quali caratteri nuovi esso presenti, quando venga considerato nel suo aspetto etico. Dalla psicologia sociale, che oggi va prendendo un così largo sviluppo, noi potremo aver elementi per determinare, quali caratteri assuma il fatto etico, considerato non più nell'individuo ma nella società, dalla quale esso sorge e dalla quale si svolge; con quali elementi spirituali-sociali vada messo in rapporto, quale sia il valor sociale del fatto etico (1).

Ma tutto questo per vero non è sufficiente: non bastano la psicologia e la sociologia a darci le basi scientifiche dell'etica, perchè esse ci posson fornire la necessaria interpretazione del fatto, ma non ci porgono ancora il fatto come esso è e come si è svolto. La psicologia ci può determinare le condizioni e gli elementi, per i quali è e si caratterizza il fatto etico nell'individuo; la psicologia sociale, le condizioni e gli elementi per i quali esso è e si caratterizza nella società; ma nè l'una nè l'altra, per se stessa, ci può porgere la natura del fatto etico, così come esso si è svolto e si svolge continuamente, assumendo nell'individuo e nella società forme sempre nuove. Onde lo studio puramente psicologico e sociologico deve esser fatto su dati e con sussidii forniti dalla storia e dalla filologia in genere e dalla etnografia. Vale a dire: il moralista scienziato per analizzare e determinare con certezza, che un certo fatto etico, ha per condizione un certo stato psichico e ha certi effetti nella vita sociale, deve prima di tutto, com'è naturale, studiar la genesi e lo svolgimento di quel fatto, vederlo con l'aiuto dell'ermeneutica e della critica nella sua vera luce e nei suoi reali rapporti con altri fatti e nelle sue somiglianze e differenze con fatti affini di altri paesi e di altri tempi.

(1) Cfr. Wundt, *Logik*, vol. II, pag. 178 e segg. Stuttgart, Enke, 1883. Non ho potuto consultare di quest'opera notevolissima, la terza edizione nella quale è più ampiamente trattata la questione del metodo nelle scienze dello spirito o morali. Sul *Metodo delle scienze morali*, v. un dotto articolo di G. Villa nella *Rivista ital. di sociologia*, settembre 1898.

Quando una tale analisi psicologica, sociologica, storica, etnografica sia condotta con larghezza di spirito, con imparzialità di vedute, con profondità di indagini, con copia sicura di dottrina, e sia estesa a tutti i fatti etici, e tutti quindi sian stati spiegati e classificati e coordinati a leggi e a principii generali, allora può dirsi che noi avremo la conoscenza completa del fatto etico, della sua natura e delle sue leggi di svolgimento.

È facile osservare quanto noi siamo ancora lontani da un tale risultato: la psicologia muove ora con sicurezza i primi passi; la sociologia è, si può dire, nata pur ieri, e anzi alcuni osano dubitare che nel suo significato più largo essa sia veramente una scienza; lo studio storico e comparativo dei costumi, delle istituzioni, delle leggi ha dato solo alcuni eccellenti risultati; l'etnografia va ancora brancolando nella oscurità e nell'incertezza delle notizie dei viaggiatori; dimodochè, in conclusione, per quanto si veda chiaramente la via, non è lecito prevedere dove e come e quando potremo aver tutti i mezzi, le provvigioni e le scorte per fare il lungo viaggio. Per questo è indubbiamente necessario attendere ancora, e attendere precisamente quando lo sviluppo scientifico, che va quasi parallelo allo sviluppo civile e sociale, abbia raggiunto un molto alto grado. Per il che si conferma essere la scienza dell'etica una delle più complesse, e come tale una di quelle che più tardi arrivano a dignità e a costituzione di scienza.

Essa, che si collega intimamente con tutte le discipline sociali e in modo particolare con quelle indicate, non può svolgersi che quando queste abbian percorso un notevole tratto di strada. Tuttavia è doveroso notare, che dei filosofi contemporanei uno ve n'ha, il Wundt, il quale non pure ha da tempo compreso, ma anche ha attuato questo concetto nuovo dell'etica nella sua opera poderosa e ricca di coltura e d'ingegno (1). In essa egli studia, in primo luogo, i fatti etici naturali nella evoluzione della lingua, delle rappre-

(1) Wundt, *Ethik, Eine untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.* Zweite umgearbeitete Auflage. Stuttgart, F. Enke, 1892.

Per il posto che l'Etica occupa e l'ufficio che ha fra le scienze e per rispetto alla filosofia v. *Logik*, vol. II, e *System der Philosophie* (Leipzig, Engelmann, 1889) pag. 33 e segg.

sentazioni religiose, dei costumi sociali, nelle condizioni naturali e civili in mezzo alle quali essi si svolgono; e tutta questa, che è certamente la parte nuova e originale dell'opera, è chiamata dal Wundt in senso largo indagine antropologica; alla quale segue lo studio critico del fatto etico, come esso si rivela nella riflessione filosofica. In secondo luogo, sulle basi pòrte dall'indagine precedente e con l'aiuto dell'analisi psicologica, il Wundt cerca di determinare con metodo speculativo i principii della moralità, e quindi i motivi, gli scopi e le norme della vita morale. Ma è questa la parte che, nei suoi rapporti con la prima e nella concezione metafisica propria dell'autore, è più soggetta a discussione. Tuttavia l'opera del Wundt rimane indubbiamente una delle più profonde, delle più comprensive, delle più armoniche, delle più complete che siano uscite in questi ultimi tempi; e l'indagine scientifica vi è svolta con mirabile serenità di spirito, con acume di osservazione e di analisi storica e psicologica, e con sicura e larga dottrina.

E ora noi possiam dire, che a costituire la scienza della morale, come l'abbiam sopra delineata, contribui assai più lo Spencer che il Rosmini; sebbene sia certo che anche lo Spencer, come del resto volevano in parte le condizioni intellettuali del tempo suo, ha dovuto ricorrere a dati non sicuri e non veri di psicologia, a concezioni sociologiche non del tutto esatte, a cognizioni insufficienti e incerte e confuse di etnografia e di storia del costume. A ogni modo va data ampia lode a lui che, aiutato dalla nuova concezione evoluzionistica, è stato spinto e portato a considerare il fatto etico con molta maggior larghezza di tutti i suoi connazionali predecessori e a porre veramente, per quanto non del tutto sicure e incontrastate, le prime basi della morale. Dopo di lui si può dire, che tutti i moralisti si misero o tentarono di mettersi sulla via maestra: la quale però non da tutti, fu chiaramente e interamente veduta. Da alcuni si intese principalmente che la trattazione scientifica della morale dovesse costruirsi su basi puramente biologiche, da altri su basi psicologiche, da altri su basi sociologiche, ma senza che veramente si coordinassero i varii dati in una visione unica e chiara del fatto etico e nell'intento unico di esaminarlo nella sua interezza e complessità, epperò nella

sua natura. E anche quando si ponevano da qualche pensatore buone basi psicologiche e sociologiche della scienza dell'etica, esercitavano ancora la loro influenza i preconcetti di scuola, le tendenze individuali, le memorie del passato o le preoccupazioni delle condizioni religiose. Onde accadeva, che in qualche modo e pur tenuamente si infiltrasse nelle nuove dottrine quel medesimo vizio, da cui abbiam visto essere intaccate le dottrine precedenti.

La qual cosa però è in certo modo determinata dalla natura intrinseca del fatto etico e della scienza che lo studia. Poichè, come parmi debba ormai risultar chiaramente, chi consideri l'indole della scienza positiva e del suo metodo, vede che essa non può pretendere di colpire nel fatto stesso o, direi così, di render tangibile il *fondamento* dell'obbligazione, che è poi l'Assoluto. Il fatto implica sempre una relazione, e il fatto etico è relativo alle condizioni psicologiche, storiche, etniche, sociali, onde esso sorge e per le quali si costituisce; dimodochè nella natura sua è impossibile alla scienza positiva trovar la ragione dell'imperativo il quale, come la psicologia stessa dimostra, costituisce l'essenza del fatto etico. Dice bene il Fouillée (1), che ogni obbligazione scompare nella morale dei fatti. E in vero, quando pure la scienza dell'etica con tutti i suoi sussidii e con tutta la esattezza scrupolosa del metodo sia riuscita ad analizzare, a classificare, a definire tutti i più svariati e più complessi fatti etici, non potrà ancora dimostrare quel che massimamente importa, cioè che il fatto etico *deve (soll)* essere, che la legge, secondo la quale esso si compie, *deve* essere osservata, che l'ideale in rapporto col quale si compie la moralità *deve* esser proseguito. Si tratta precisamente di un *sollen*, non affatto di un *müssen*, di qualunque maniera questo possa essere. La scienza potrebbe risolvere il problema se potesse dimostrare che il fine, a cui le azioni morali tendono, *deve* essere; ma come può ottener questo? Occorrerebbe avere o trovare un dato nuovo, al di là della esperienza, dal quale si potesse dimostrare che il fine discende. Lo Spencer, come abbiam visto, ha cercato di porre il fondamento del dovere nella natura stessa delle cose, cioè nella

(1) Fouillée, *Le mouvement positiviste*, pag. 331.

evoluzione: ma la sua ingegnosa teoria non regge. Il Rosmini fa derivare il dovere dalla natura stessa di Dio; ma allora la scienza travalica i suoi confini. E tutti quei psicologi e filosofi moderni, i quali voglion trovare il fondamento del dovere nel costume o nel vincolo sociale, mi sembrano nell'illusione, perchè, rimanendo nel circolo chiuso dei fatti, scambiano il *sollen* col *müssen*. La scienza dunque non può dimostrare il dovere, lo può semplicemente constatare. E ci troviamo così di fronte all'antinomia terribile: o scienza della morale senza obbligazione, o obbligazione e quindi morale senza scienza. In altre parole e più chiaramente: l'Assoluto cioè il fondamento dell'obbligazione e con essa della sanzione, non essendo oggetto di scienza, non può esser dimostrato; d'altra parte la vita pratica e quindi la morale e la obbligazione esistono solo per l'Assoluto.

Se tutto questo è vero, sarà principio essenziale di metodo, per chi voglia costruire la scienza della morale, quella separazione distinta che dissi precedentemente della teoria dalla pratica; sarà necessario, chi voglia rimanere nel campo rigorosamente scientifico e positivo, rinunziare ad ogni ambizione di dare un fondamento del dovere. Ma in questo modo, si risponde, noi faremo semplicemente la fisica dei costumi e non altro: ma non è questo o non deve esser questo l'ufficio dell'etica.

Ora qui mi par che torni opportuna un'osservazione che già altrove nel corso di questo lavoro mi venne fatto di esporre. Per esser chiari bisogna di spesso, come dicevano gli scolastici, distinguere: o si considera la scienza dell'etica in se stessa, e allora logicamente non può esser diversa da quello che ho detto prima; o la si considera in rapporto con la vita individuale e sociale, e allora ci si presentano due casi e due aspetti; il primo è questo: la scienza in genere, e la scienza dell'etica in particolare, coi suoi risultati, con le sue scoperte, con la determinazione insomma della verità, esercita una azione benefica e indubbiamente morale, poichè penetra come elemento importante nel complesso degli impulsi spirituali onde si compie il moto progressivo sociale, e diventa un'idea motrice efficacissima della vita; il secondo caso e aspetto è questo: essa, la scienza della morale, confessando la propria limitatezza

o meglio forse la limitatezza del campo, nel quale deve esercitare la sua attività, lascia aperto il varco a una spiegazione metafisica o religiosa del fondamento primo del dovere e della moralità. La scienza dell'etica, dopo d'aver accertata la presenza del dovere nel fatto morale, si arresta e non presume, passando il proprio limite, di dare un fondamento del dovere stesso; come le scienze fisiche e naturali, dopo d'aver accertata la presenza dei fatti fisici e di averli studiati nelle loro forme e relazioni e leggi, non pretendono, varcando i proprii confini, di determinare il fondamento o la ragion prima dei fatti e delle cose stesse. Dimodochè resta sempre aperto il varco alla ipotesi metafisica, o meglio, come parmi, alla fede religiosa: si tratterà, ed è qui il nuovo problema difficile, di determinare quale delle due ipotesi metafisiche opposte, che si posson presentare, è la più accettabile e come è accettabile, in quanto che essa si deve accordare coi principii scientifici e con tutti i fatti che deve spiegare.

Certo che in questo modo accade una specie di *contaminatio,* perchè una ipotesi, per esser tale veramente, non può esser metafisica ma deve esser scientifica, cioè deve non pure poggiarsi sulle esperienze, ma essere anche sperimentalmente in qualche modo e tempo verificabile; laddove nel caso della cosidetta ipotesi metafisica, essa, per quanto possa basarsi sopra esperienze accertate e controllate, non si potrà mai verificare in modo completo e definitivo. Ma, facendo anche astrazione da un simile vizio costitutivo, è certo che, data la necessità psicologica della ipotesi metafisica, deve, al caso, scegliersi quella, che non solo è meglio d'accordo con tutti i fatti esperimentati e provati dalla scienza positiva, ma che anche ponga un fondamento tale al dovere, onde ne resti assicurato il movimento progressivo della umanità. Allora, abbandonato il campo della pura scienza positiva, si tratterà di vedere quale delle due ipotesi del Rosmini e dello Spencer meglio soddisfaccia a tutte quelle condizioni.

A me pare che non vi possa esser dubbio: l'ipotesi rosminiana, che impone all'uomo la moralità in nome di Dio, in confronto della spenceriana, che fa dipendere la moralità da una combinazione meccanica di forze a cui l'uomo

stesso soggiace, non solo è più rispondente alla storia dei popoli e della civiltà, ma soddisfa meglio alle esigenze, ai bisogni, alle credenze profonde della vita pratica e alle esigenze del movimento civile e progressivo della Umanità.

Dovendo adunque distinguere chiaramente nelle dottrine morali la parte scientifica da quella metafisica, noi dobbiam dire, che, nella prima è innegabilmente superiore la dottrina spenceriana alla rosminiana, nella seconda invece questa è superiore a quella.

3. — E ora, data quella, oserei dire, separazione di poteri e di sfera d'azione, che risulta dalla doppia natura del fatto etico e della mente umana, è facile vedere come debbano esser giudicate e valutate le principali teorie morali che furono svolte in questi ultimi anni. Dirò brevemente di alcune di esse che mi sembrano più interessanti per lo studioso italiano e moderno, cioè di quelle dell'Ardigò, del Guyau, del Fouillée e del Paulsen: nelle quali tutte si riscontra un duplice carattere comune, ed è il tentativo di costruire una vera dottrina scientifica della moralità a basi psicologiche sociologiche storiche etnografiche, più o meno largamente e profondamente esaminate e discusse; e ad un tempo si vede la ipotesi metafisica svilupparsi accanto alla indagine scientifica.

L'Ardigò vede chiaramente (e la sua opera *Morale dei positivisti* fu pubblicata per la prima volta nel 1878 (1), un anno prima dei *Data of Ethics* dello Spencer) quali siano le basi che si devono porre alla scienza della morale, basi psicologiche e sociologiche; e vede pure chiaramente, che lo studio del fatto etico deve esser condotto sotto l'aspetto dinamico e storico; onde egli pensa, che una dottrina scientifica della moralità si riduca in fondo a una storia naturale delle idealità umane, della quale egli dà questa partizione: in una prima parte, detta Nomografia, si devon dare notizie descrittive delle idealità sociali o delle forme etiche osservate nel presente; poi in un'altra parte, Nomogonia, si dovrà esporre come si son formate storicamente le idealità morali; e, infine, sul fondamento scientifico della cognizione

(1) Ardigò, *La morale dei positivisti*, volume III delle *Opere filosofiche* (Padova, Draghi).

acquistata dei fatti nomografici e nomogonici, si dovrà fare la teoria della formazione e dello sviluppo delle idealità sociali umane, ossia la Nomologia, alla quale di conseguenza spetta « la valutazione dei tratti che in ciascuna idealità morale vengono meno e di quelli che vanno crescendo », onde essa può trarre una certa previsione delle idealità morali future. Ma l'Ardigò, dopo d'aver dimostrato e affermato che le idealità morali, in quanto sono « un dato fatto naturale di un dato sito in un dato tempo », sono relative al sito e al tempo e accidentali come le circostanze di essi, viene a dire che il positivista, riferendo, come un altro fatto particolare qualunque, così questo della idealità sociale « alla serie infinita dell'essere, onde rampolla », scopre ciò che solo si può dire scientificamente l'assoluto (1). In tal modo l'Ardigò viene a dare un fondamento della obbligazione. Il quale però non cessa di esser metafisico; perchè, se l'assoluto, come sostiene l'Ardigò, è nella natura o nella serie infinita delle esistenze, non potendo questa essere abbracciata e compresa dalla scienza e dal positivismo, quello, cioè l'Assoluto, deve diventar per forza ed essere pensato come un principio metafisico. Resta a vedersi, se l'Assoluto così concepito, cioè come la serie infinita dell'essere, onde, per via della sensazione e della impulsività che le è propria, rampolla, come una qualunque altra formazione naturale, la idealità sociale, ha veramente titolo sufficiente per imporla, come dovere, all'essere umano, che è parte di quell'assoluto. E se in pratica la moralità, intesa nel suo vero valore, cioè come implicante responsabilità e merito, si potrebbe ancora attuare, quando fosse universale la cognizione, che essa è semplicemente una formazione naturale, come qualunque altra, rampollante per necessità biologica e psicologica dalla serie infinita dell'essere. Su di che io credo che si possan sollevare molti forti dubbi.

Con serenità di spirito e con acutezza di analisi psicologica scrisse il Guyau l'opera sua notissima *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Egli vide molto bene la necessità di sbarazzare il terreno di ogni ipotesi metafisica per costruire quella che dicesi scienza della morale,

(1) Ardigò, Op. cit., pagg. 168 e 176.

onde egli critica con molta acutezza e genialità i diversi tentativi fatti per giustificare metafisicamente il dovere e per spiegare la sanzione. Egli infatti aveva visto, che il sentimento del dovere e l'idea della sanzione sono elementi costitutivi della moralità, almeno come oggi essa è vissuta e come si presenta all'osservazione scientifica. Senonché, non potendo spiegare il fatto, egli si appiglia a un partito nuovo, quello di negarlo, o, dico meglio, di far vedere come esso si debba sostituire con altri elementi. Infatti, non vedendo forse che l'attività umana, in tutta la varietà delle sue manifestazioni (1), è non l'ideale morale, ma piuttosto la forma nella quale si va attuando appunto l'ideale morale, egli crede di poter mostrare, con un fine studio psicologico e sociologico, che l'attività stessa, acquistando una sempre più chiara coscienza, finisce con costituire e sostituire l'obbligazione e la sanzione. L'attività umana in tutta la varietà delle sue manifestazioni si svolgerebbe allora per sè senza alcun presupposto o principio obbligatorio, e troverebbe in sè la propria sanzione.

Ma io temo, che in tutta la sua pur geniale teoria il Guyau sia stato, come accade facilmente, vittima d'una illusione: egli crede di aver trovato gli equivalenti del dovere nella fecondità, nella forza e nella comunicatività naturale dell'attività umana evolventesi, laddove esse non sono veramente e non hanno valor morale, se non in quanto presuppongono appunto il sentimento di obbligazione. Pur accettando come buona l'analisi psicologica del fatto etico fatta dal Guyau, essa non attenua, non altera, non elimina per nulla il dovere, perchè la fecondità, la forza, la comunicatività dei sentimenti nostri non avrebbero valor morale se appunto non implicassero un dovere da compiere. In una società nella quale tutti fossero dalla forza stessa delle idee, dalla fecondità e dalla comunicatività attuale dei sentimenti spinti ad amarsi sinceramente, a beneficarsi con entusiasmo, a stringersi in una sola grande fratellevole unione, tutto questo non avrebbe punto valor morale, quando non fosse fatto per dovere, quando non implicasse il sentimento di devozione a un ideale supremo e quindi di ubbidienza a

(1) Guyau. *Esquisse d'une morale*, ecc., pag. 89 (Paris, Alcan).

una legge di valore universale e assoluto. Il Guyau vede bene la necessità di aggiungere a quelli dati un nuovo equivalente del dovere, cioè quello che egli dice il rischio metafisico; ed è precisamente qui dove sta il nocciolo della questione. L'uomo nel compiere l'azione morale rivela la propria natura di animale metafisico e religioso, cioè di animale che agisce per un ideale superiore che gli comanda in modo assoluto. Il Guyau vede in questo modo d'azione un *rischio* metafisico, perchè giudica col criterio della vita umana, nella quale, riferendosi al successo, si dice rischio ogni azione che si compie senza sapere, se essa sortirà l'effetto desiderato; ma nella vita morale il fatto etico non è più veramente un rischio, perchè dinnanzi alla coscienza dell'agente esso acquista un valore per sè, in quanto è imposto dall'ideale cui si dà valore assoluto.

Mi pare adunque, che nemmeno il tentativo del Guyau sia riuscito: si possono studiare le condizioni psicologiche colle quali si sviluppa e alle quali si accompagna il sentimento d'obbligazione; ma questa non la si può spiegare, essendo essa qualcosa di irreducibile, come è irreducibile la coscienza, qualcosa che presuppone un assoluto, del quale poi non si può fare la scienza. Dimodochè a quest'ultima, come più volte dicemmo, rimane limitato il campo alla indagine dei dati psicologici e delle forme sociali e storiche nelle quali si è andata e si va esprimendo la moralità. Dimostrare il fondamento ultimo non si può se non con una ipotesi metafisica o una fede religiosa.

È una ipotesi metafisica viene posta dal Fouillée a base della sua dottrina morale e come spiegazione del dovere. Veramente egli non ha ancora pubblicata l'opera fondamentale annunciata col titolo *Morale des idées-forces*, ma ormai è noto dalle molte sue pubblicazioni quale sia il suo pensiero e quale l'ipotesi metafisica da lui accettata e svolta. Egli distingue con molta chiarezza quella che a me pare si possa dire scienza dell'etica, e che egli chiama fisica dei costumi, da quella che si dice metafisica dei costumi (1). Egli vede pur chiaramente che la scienza puramente posi-

(1) Fouillée, *Critique des syst. de morale contemp.*, introduzione, pag. VII e pag. 16.

tiva dei costumi rimane relativa ai sentimenti e ai desiderii *reali* degli uomini, e che perciò ogni obbligazione propriamente detta scompare nella morale dei fatti; onde cerca, in base ai dati positivi, di determinare quella ipotesi che fornisca il fondamento della moralità e che meglio soddisfaccia alle esigenze eterne dello spirito umano e assicuri il movimento progressivo dell'umanità. Nel far questo il Fouillée si propone essenzialmente di conciliare le esigenze della scienza positiva e gli ultimi risultati di essa col bisogno individuale e sociale dell'idealità. Egli vede per un lato che il nocciolo del problema metafisico morale sta nel sentimento del dovere e quindi nel suo fondamento che dovrebbe essere assoluto; ma d'altra parte, seguendo l'indirizzo prevalente in tutta la filosofia moderna, vuol mantenere il carattere essenzialmente problematico e relativo di quel che dicesi assoluto o bene in sé, vale a dire del supremo ideale dell'intelligenza e della volontà (1).

Onde, ricorrendo alle analisi psicologiche, e cercando per mezzo di esse e della teoria da lui dedottane delle idee-forze di spiegare e confermare la sua dottrina, il Fouillée mira a mostrare, che il fondamento dell'obbligazione è l'idea stessa dell'Io, cioè quindi la coscienza, in quanto essa ha per correlativo necessario l'idea del non-Io, dell'umanità e dell'universo, cioè in quanto è la concezione del nostro legame con gli altri esseri coscienti e perciò di una unità intelligibile e intellettuale presente a tutti gli altri esseri così come a noi; e in quanto come tale ha per se stessa la forza di attuarsi, di diventare, di esprimersi in atti e in opere. « Là se trouve, dice il Fouillée, le commun principe non seulement de toute morale, mais encore de toute religion » (2); perché ammettere che la vera coscienza di sé è una cosa sola con la coscienza morale, e questa con la coscienza sociale, e questa pure con la legge dell'universo è, in qualunque forma ci si presenti questa unità morale del mondo, porre il principio stesso di ogni vera religione (3). Da tutto questo si vede, che per il Fouillée la radice del-

(1) Fouillée, *Critique de syst. de morale contemp.*, introduzione, pag XII.
(2) Fouillée, *Le mouvement positiviste*, pag. 340.
(3) Fouillée, *Le mouvement positiviste*, pag. 344.

l'obbligazione non è fuori dell'uomo e del mondo, ma nell'uomo e nel mondo, e precisamente nell'idea o nella coscienza: chi ci obbliga ad attuare l'ideale del pieno disinteresse, l'ideale della perfezione e della felicità per tutti gli esseri senzienti, per l'umanità e per il mondo, è la coscienza stessa della identità fondamentale di ciò che si realizza in noi e fuori di noi, cioè in fine della società universale, che quanto meglio è sentita, tanto meglio si attua. Il dovere adunque ha per equivalente, come nel Guyau, l'attività stessa della vita cosciente, onde viene lo sviluppo progressivo e continuo della spiritualità umana. E poichè soltanto l'attività cosciente ha la vera forza, la vera efficacia, la vera realtà, essendochè nel mondo fisico non vi sono che successioni di fenomeni nel tempo e nello spazio, dei quali le formule meccaniche non esprimono che l'ordine di sequenza; così l'attività cosciente acquista valore e carattere di assoluta, epperò nell'assoluto ha in ultimo suo fondamento l'obbligazione.

Questo sistema di dottrina, da me appena abbozzato, che è basato sopra il concetto moderno della psiche, che è corroborato di studii e di analisi psicologiche, che concilia l'evoluzionismo della scuola inglese spenceriana con l'idealismo delle scuole tedesche e francesi, fu chiamato del monismo psichico o da altri del pampsichismo, perchè considera l'attività della coscienza come primordiale, universale, assoluta; dimodochè il meccanicismo, che caratterizza il sistema dello Spencer, non è che un simbolo di quello. Ma è facile vedere, che, se questa dottrina meglio della spenceriana risponde a più sviluppate esigenze scientifiche, non può evitare la censura di rinnovare sotto nuova forma e moderna il soggettivismo idealistico così pericoloso in morale e nella pratica. La coscienza che in sè riflette le altre coscienze e l'universo, che è capace quindi di estendersi a società intere, a gruppi sempre più vasti e di fondersi così con altre coscienze elementari in una sola coscienza comune e sociale, che ha in sè la forza stessa di attuazione, che è irreducibile perchè non può farsi entrare in un genere superiore —, è in fondo l'unica cosa vera, l'unica realtà anzi l'assoluta realtà, e da essa appunto proviene l'obbligazione. Ma, poichè la coscienza di fatto non può conce-

pirsi e non esiste a sè, ma come stato di coscienza, come pensiero e come volontà, ne viene che l'uomo stesso reale è appunto l'assoluto; perchè non può pensarsi, stando allo stesso pensiero del Fouillée, nè l'idea nè la volontà come la penserebbero l'Hegel o lo Schopenhauer, cioè come entità astratta. È dunque l'idea-forza della società universale quella che obbliga l'uomo, e il dovere non ha più un fondamento trascendente ma immanente. Senonchè rimane sempre il varco a questa domanda: può comandare in modo assoluto quello che noi riconosciamo come il nostro Io stesso? Il Fouillée dirà, che la coscienza ci comanda, perchè riflette le altre coscienze e l'universo, perchè, dice egli, chi potrà resistere definitivamente a quel che è in tutto, a quel che è voluto da tutto e da tutti? Ma questo, come si vede, non sarebbe possibile se non quando la coscienza nostra si identificasse con la coscienza universale; e siccome in realtà tale identificazione è sempre relativa appunto alla coscienza soggettiva e al suo grado di sviluppo, così alla fine si deve cader sempre nel soggettivismo. La forza stessa della vita che si fa cosciente non può veramente obbligare, appunto perchè la coscienza è massimamente soggettiva; se l'obbligazione è caratteristica essenziale della moralità, il suo fondamento ultimo non può trovarsi nel fatto, sia pur esso il fatto della coscienza più sviluppata. Bensì devesi dire che l'imperativo assoluto si esprime nella coscienza e per la coscienza, ma non già che questa è il *fondamento* dello stesso imperativo.

Più audacemente ancora del Fouillée, il Paulsen afferma, che il dovere scaturisce dalla attività stessa vitale, che in tutta la natura si manifesta, dagli esseri inorganici agli organici più complessi e più elevati, e che la mente nostra, pur non uscendo dalla sfera dei fenomeni, scopre in quella spontaneità iniziale la vera natura delle cose, che è quel Dio, quello spirito universale che tutto penetra e avviva (1); onde conclude nel suo Sistema di etica che, essendo le leggi della morale leggi naturali, non è ingiustificato il dire, che quelle rappresentano le più alte forme di deter-

(1) Cfr. Tocco, *La filosofia di F. Paulsen* in N. Antologia, 1 dicembre 1896, pag. 441.

minazione dell'essere, onde è certo che nella natura vi è una originaria tendenza al bene (1).

Così il Paulsen per spiegare l'obbligazione ricorre, come il Fouillée, a un'ipotesi metafisica e, dando nuova forma al panteismo idealistico, egli vede il fondamento del dovere nella spontaneità originaria dell'essere, che pervade tutti gli enti e in tutti più o meno si manifesta dai gradi inferiori ai superiori di vita pienamente cosciente.

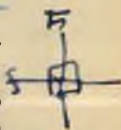
Certo anche questa ipotesi, come l'altra del Fouillée e come quella molto affine che il Wundt espone nel suo sistema di filosofia e nell'Etica (2), è basata sopra dati scientifici, e risponde forse meglio di ogni altra a certe condizioni dello spirito pubblico del momento attuale, in quanto interpreta ed esprime in forma filosofica il bisogno idealistico e la tendenza umana, che ferve nella società presente, come già quella dello Spencer rispondeva ai bisogni di un'altra età. Ma con tutto questo si può sempre fortemente dubitare, se quell'ipotesi metafisica riesca veramente a porre e imporre il fatto etico, per il fatto che crede di averne determinato il fondamento nella attività stessa dell'essere. Potrà forse parer vero, che la coscienza, poichè sente di vivere, senta pure di *dover* vivere, ma se essa vuol domandarsi in nome di che o per chi essa deve vivere, non può soddisfarsi, se non quando la ragione del dovere trova in un potere superiore a lei stessa ed estraneo a lei.

4. — L'attività cosciente è certo il fatto primo del quale la nostra esperienza deve partire, al quale, come a elemento originario, si riconduce l'analisi della moralità, ma la ragione di essa non può trovarsi in lei stessa. Onde io diceva che certo senza coscienza e quindi senza finalità non si può spiegare le moralità e il progresso; ma come si spiega la coscienza medesima e il dovere noi non sappiamo. La coscienza con la sua attività finalistica è quella che ricrea continuamente le forme dell'ideale morale e del diritto; ma il fondamento ultimo di questo ideale morale sta al di là della coscienza indubbiamente. La ipotesi metafisica o del

(1) Paulsen, *System der Ethik*, pag. 333 e segg.
(2) Wundt, *System der Philosophie*, pag. 432 e 559.

monismo psichico o del panteismo idealistico nel mentre che riconosce la necessità di un fondamento assoluto della moralità, lo costruisce in maniera insufficiente, quando lo vuol fare immanente dell'essere: no, nell'essere, nella serie infinita degli esseri, come dice l'Ardigò, nell'attività spontanea dell'essere, come dice il Paulsen, non è possibile trovare la ragione del dovere dell'essere. Dimodochè noi arriviamo logicamente a questa conclusione finale: la scienza positiva non può studiare che il fatto etico, ma il fondamento del dovere o della coscienza, che caratterizza la moralità, non lo può trovare essa, lo deve bensì domandare alla metafisica; la quale poi si illude di trovarlo quando lo fa immanente nell'essere, quando lo ripone o nella serie infinita dei reali o nell'attività spontanea della natura.

Mi pare adunque di poter concludere, che l'unica ipotesi metafisica, la quale sotto questo rispetto meglio soddisfa alle esigenze della moralità, è, non la ipotesi materialistica o la panteistica, ma piuttosto la dualistica e teistica. Ad ogni modo potrem sempre dire, che più della metafisica ha ragione nel proprio campo la religione e la fede.

Tra scienza e fede non è vero che esista dissidio, piuttosto è vero che esiste ed esisterà sempre dissidio tra la metafisica e la fede. La scienza, che rimane nel campo chiuso dei fenomeni, non può certo intaccare la fede che poggia sull'assoluto; bensì può la metafisica, la quale, pretendendo di esser razionale cioè scientifica (e ai tempi nostri non si può intendere la razionalità pura a priori, ma solo la razionalità scientifica), ed esulando poi dal campo vero della scienza, per determinar quello che è al di là di questa, è contradditoria in sè e destinata a rinnovarsi sempre in forme diverse. La scienza può abbracciare sfere sempre più vaste di enti, ma non può abbracciare tutto l'ente. È giusto certo dire, che la scienza aspira all'unificazione del sapere, perchè tale è la tendenza naturale dell'uomo; ma non bisogna poi presumere che, unificando in qualche modo il sapere scientifico proprio di un'età, si unifichi tutto il sapere, cioè tutto il reale. Allora non è più attiva la tendenza naturale dell'uomo alla verità, ma piuttosto è attivo l'orgoglio, che misura da sè o dal proprio sapere tutto il mondo e tutto il sapere. Con certo fondamento può dirsi che la ragione ha più ragione

dell'orgoglio umano, quando essa riconosce i proprii limiti e non li oltrepassa; l'orgoglio umano invece, illudendosi sempre di poter trovare la soluzione dei problemi ultimi, presume sempre di averla trovata o di trovarla. Ma non è dunque più razionale, più scientifico, più veramente umano confessare, che il fondamento del dovere e quindi dell'essere è al di là dell'uomo e dell'essere, che perciò la determinazione di esso non è dato alla scienza nostra e che il tentarla solo è errore e vanità?

Non ha dunque ragione la fede, al di sopra della metafisica, di porre il fondamento della moralità in Dio?

Del resto così è la vita: la determinazione del dio sarà varia a seconda dei popoli e delle età, come è varia la determinazione dell'ideale morale, ma il pensiero e il sentimento di Dio penetra tutta la vita e la storia, e tanto più chiaramente quanto più la vita si esprime in opere grandi ed eroiche, in quelle che si dicono supremamente morali. La fede è nella vita, perchè in questa è l'entusiasmo, il martirio, il mistero; la fede non è nella scienza, perchè in questa è l'analisi, la certezza, il noto o il conoscibile.

La scienza e la fede sono in contrasto e pur sono in accordo fra loro, come la teoria e la pratica: sono in contrasto, perchè l'una sta e deve stare senza l'assoluto, l'altra lo pone al di fuori e al di sopra e per esso appunto è; sono in accordo, perchè l'una non può credere nè di porre nè di distruggere la fede come nè di negare nè di porre il dovere, l'altra non può credere nè di aiutare nè di arrestare la scienza. E fede e scienza esistono, e la separazione netta dei due poteri e dei due campi d'attività concorre a sviluppare la scienza e a ringagliardire la fede.

Così la divisione della morale dalla scienza della morale concorrerà non già, come si può credere, a ingenerare lo scetticismo pratico, ma ad assicurare la libera esistenza e il libero sviluppo delle due attività. Poichè la scienza, non più sirena orgogliosa, lascierà libera la navicella dell'anima navigare verso l'infinito, l'assoluto, il mistero; e la fede, non più impensierita e fatta sospettosa dai progressi della scienza, potrà imporre agli uomini il dovere e sospingerli per le vie del bene, che eternamente esiste ed eternamente si rinnova.

Ma quella divisione non deve intendersi in modo assoluto, perchè, come dissi, la scienza entra come fattore importante nella vita e concorre a rinnovare perpetuamente la forma dell'ideale in cui si attua la forza superiore che impone il dovere; onde essa, la scienza, giova in modo indiretto a sciogliere di tutti gli elementi impuri, esterni e direi sperimentali il concetto di Dio, e concorre a fornire i dati sempre più esattamente determinati onde si ricrea dallo spirito umano l'Ideale-morale. Cosicchè può dirsi che l'opera stessa della scienza e la ricerca della verità è morale, quando venga compita e sentita dallo spirito come un dovere; che perciò in conclusione il bene morale sta, come diceva il Rosmini, nel riconoscere e nel fare la verità, ma si intende, come essa viene rivelandosi allo spirito umano nel corso del suo progresso.

Il fondamento del dovere è al di là della scienza, al di fuori della vita: non attingibile alla scienza, esso domina la vita e penetra in essa in forme man a mano più pure e più alte quanto più la scienza procede. Togliete l'Assoluto, e la vita si spegne; togliete la scienza, e l'Ideale s'abbassa: vivere nella scienza progressiva per l'Ideale assoluto, le cui radici sono al di sopra e al di fuori della vita: ecco la formula della moralità.

Il [illegible] alla fine del suo libro si mostra un po' toccato dallo scetticismo ed anche dal misticismo: deve oltrepassare questi due elementi che sono, forse anche [illegible] [illegible] e allora sarà veramente e pienamente il pensiero speculativo del tutto libero. — Il suo spirito è ancora un po' vacillante tra il pensiero medioevale (Teismo, Creazione, Dualismo) e il pensiero moderno (Monismo, Evoluzione).

FINE.

65